



B 765 .B24 C37 1924

Carton, Raoul.

L'expérience physique chez
Roger Bacon

B 765 .B24 C37 1924

Carton, Raoul.

L'expérience physique chez
Roger Bacon

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

L'EXPÉRIENCE PHYSIQUE

CHEZ

ROGER BACON

026.
14
B
ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ETIENNE GILSON

II

WITHDRAWN

L'EXPÉRIENCE PHYSIQUE

CHEZ

ROGER BACON

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DE LA MÉTHODE ET DE LA SCIENCE EXPÉRIMENTALES

AU XIII^e SIÈCLE

PAR

RAOUL CARTON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS
DOCTEUR ÈS LETTRES



« Necesse est per rerum ipsarum experientias
« certificari veritatem. »

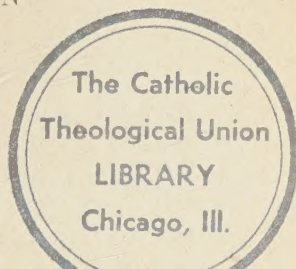
[An unpublished fragment of a Work
by Roger Bacon, dans English histo-
rical Review. Vol. XII, p. 502.]

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1924



WITHDRAWN

171-98

Province of St. Joseph
Capuchin-Franciscan Libr.
Mt. Calvary, Wisconsin

FR

189

409

B13

c24

A LA MÉMOIRE

DE MON BEAU-FRÈRE LE LIEUTENANT LOUIS LUCIANI

ET A CELLE

DE MON AMI D'ENFANCE, BAPTISTE BARRAT

TOMBÉS HÉROIQUEMENT

EN

ARGONNE

SEPTEMBRE-DÉCEMBRE 1914



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-ASA-369

PRÉFACE

Il y en a bien peu qui ne songent aussitôt, à propos du Roger Bacon de la sixième partie de l'*Opus Majus* et de maintes pages encore de l'*Opus Tertium*, à son glorieux homonyme et compatriote du xvr^e siècle, au François Bacon de la seconde partie de l'*Instauratio Magna* du *Novum Organum*, et de fait tous les historiens de la pensée médiévale se sont accordés à faire du Docteur Admirable, au moins le champion, quand ce ne fut pas l'instaurateur de la méthode expérimentale au xiii^e siècle, la plupart ayant vu même dans ce goût pour l'expérience, à une époque encore trop volontiers regardée communément aujourd'hui comme éprise de spéculation pure, le trait caractéristique de son propre génie. N'est-ce point assez dire, en reconnaissant ainsi ce concert des médiévistes, que nous n'ajoutons pas maintenant sans raison à la littérature baconienne sur ce chapitre ? Raison bien opportune en vérité en cette année commémorative (1) où l'historien doit à notre moine d'être tout particulièrement fidèle à sa mémoire, et raison surtout bien fondée, s'il est vrai que l'expérience des sens extérieurs n'est pas la seule expérience, car il y a encore et avant tout une autre expérience, l'expérience dite de l'illumination intérieure, et cette expérience-là, les historiens ne l'ont pas tous connue ou l'ont méconnue. C'est donc à elle que nous nous sommes tout spécialement attachés ; mais il s'est bientôt trouvé que cette étude nous a renvoyés, pour être conduite comme seulement elle peut l'être, à celle de l'expérience sensible et à celle de l'illumination, car Roger ne traite, en fait, de l'expérience, que sous les espèces et dans les termes de l'expérience extérieure, et, d'autre part, l'illumination intérieure n'est comme illumination qu'une unité dans un

(1) Notre travail en effet était terminé pour le septième centenaire (1214-1914) de Roger Bacon, solennellement célébré à Oxford en juin de l'année commémorative, mais sa publication a dû être différée par la guerre, — et par ses suites....

Illuminisme plus général hors duquel elle ne saurait être comprise, et à cette double étude, nous avons donc dû nous appliquer, ayant reconnu que l'une, celle de l'illumination baconnienne était encore toute à faire, et qu'il y avait à refaire celle de l'expérience des sens, si tant est qu'elle ait jamais été serrée de près par l'histoire (1). Notre travail s'est ainsi amplifié d'autant, et pour en alléger le volume comme il convient en effet à une dissertation inaugurale, nous avons été conduits à le distribuer en deux tâches, l'une consacrée d'abord à l'expérience des sens extérieurs, l'autre à l'expérience de l'illumination intérieure, et c'est cette première partie d'une même œuvre que nous offrons aujourd'hui aux esprits curieux d'une des formes, les plus intéressantes en effet en même temps que les plus typiques, de la pensée médiévale.

Mais cette même raison qui justifiait l'étendue de notre étude, justifie aussi les limites dans lesquelles maintenant elle se renferme. Nous étudions l'expérience des sens extérieurs pour l'expérience de l'illumination intérieure, et donc nous n'aurons point à l'étudier dans la contribution effective qu'elle

(1) Il y a bien en effet trois études qui lui ont été nommément consacrées, celle de A. Valdarnini: *Esperienza e ragionamento in Rogero Bacone* dans *Rivista italiana di Filosofia*, 1896; celle de J. Würschmidt: *Roger Bacon's Art des wissenschaftlichen Arbeitens, dargestellt nach seiner Schrift « De Speculis »* dans *Roger Bacon Essays, Contributed by various Writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his Birth*, Oxford 1914; et celle de Lynn Thorndyke: *Roger Bacon and the experimental Methode in the middle ages* dans *Philosophical Review*, mai 1914, — et il y a certes aussi d'autres études plus nombreuses qui arrivent à traiter en passant plus ou moins directement d'elle, comme celles de Karl Werner. *Die Psychologie, Erkenntnis und Wissenschaftslehre des Roger Bacon* dans *Sitzungsberichte der kaiser. Akad. der Wissensch., phil. hist. Klasse*, Wien 1879, Bd XCII, p. 467 sq; celles d'Hadelin Hoffmans: *Une théorie intuitionniste de la connaissance au XIII^e siècle* dans *Revue Néoscholastique*, 1906, p. 371 sq; — *La genèse des sensations d'après R. Bacon*, *Ibid.*, 1908, p. 474 sq; — *La Sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après R. Bacon*, *Ibid.*, 1909, p. 32 sq; celle de Manser: *Roger Bacon und seine Gewährsmänner* dans *Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol.* Bd XXVII, p. 29 sq, etc..., sans parler des travaux généraux sur l'histoire des sciences expérimentales (Cf. note 1 de la page 10) et surtout sur Roger Bacon, comme celui d'Emile Charles: *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Bordeaux 1861, auquel l'historien ne saurait trop rendre hommage malgré les additions et rectifications, capitales parfois, que l'histoire ultérieure de la pensée médiévale et de la pensée baconnienne ont dû apporter à cet ouvrage. Mais la contribution des premières études est tout au moins insuffisante, parce qu'elle ne se mesure pas avec tout le sujet, et il en est de même, à plus forte raison, de la contribution plus ou moins occasionnelle des secondes, dont la valeur de plus est fort inégale. Il n'y en a aucune qui ne réponde vraiment qu'à la question et réponde en même temps à toute la question telle qu'elle se pose à un historien de l'expérience chez Roger Bacon, et telle que nous la posons en conséquence nous-mêmes.

a fournie chez Bacon à sa science de la nature, non plus que dans la contribution qu'elle apporte à l'histoire de la méthode expérimentale au XIII^e siècle, ou même que l'histoire, à l'époque, de cette méthode lui apporte, pour autant du moins, cela va sans dire, que nous pouvons nous dispenser de ce recours à la pensée correspondante du temps ainsi qu'aux enseignements de la Physique baconienne ; cette étude de la Physique de notre Docteur dans ses thèses et son contenu a déjà été faite (1), et c'est même en somme la seule façon dont on a traité jusqu'ici de l'expérience chez Roger Bacon (2) : on l'a considérée dans la matière scientifique qu'elle a en fait élaborée, dans ses recherches, inventions, découvertes, etc..., et nous n'y reviendrons qu'avec la réserve susdite ; mais nous ne nous attacherons pas davantage, sinon dans la stricte mesure éventuellement nécessaire, à l'idée et à la pratique de l'expérience physique et de la science positive ailleurs que chez Roger Bacon lui-même, pour rechercher par exemple à quels devanciers il peut se rattacher ou de qui il se trouve avoir reçu en son siècle, ou bien encore à qui il donne et en quoi ses successeurs et nous pouvons en conséquence lui être redevables : cette étude de la filiation et de la lignée de Roger Bacon (3), et, en général, de l'expérience, au grand siècle de la renaissance philosophique — et scientifique — du Moyen Age comme d'ailleurs à toute l'époque médiévale, est

(1) Il va sans dire que sous le nom de Physique, nous n'entendons pas chez Bacon sa philosophie générale de la nature, à laquelle pourtant nous aurons à recourir le cas échéant. Cette étude de la philosophie naturelle a été faite par Hugo Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.* Bd XXV-XXVI, dont le travail a été repris par Baeumker qui défend Bacon contre les critiques thomistes du P. Höver : *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität*, dans *Franzisk. Studien*, Bd III 1916, p. 1-40 ; 109-139. — Cf. aussi Pierre Duhem : *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris 1913-1917. T. V., chap. X.

(2) Citons par exemple Narbey : *Roger Bacon et le mouvement scientifique* dans *Revue des questions historiques* 1884, p. 115 ; — Sebast. Vogl : *Die Physik des R. Bacos*. Erlangen 1906 ; — Pierre Duhem surtout. *Op. cit.*, T. III, p. 260-277 ; p. 410-442 ; — les articles correspondants du livre commémoratif : *Roger Bacon Essays*.

(3) Mention soit faite pourtant des deux études de Picavet : *Nos vieux maîtres : Pierre de Maricourt le Picard et son influence sur R. Bacon* dans *Revue internationale de l'enseignement*, oct. 1907, — et de Schlund : *Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur R. Bacon Forschung* dans *Arch. francis. histor.* T. IV, fasc. 3 et 4, 1911 ; — et de celles surtout de A.-G. Little : *The grey Friars at Oxford*, Oxford 1892, seconde partie ; *On Roger Bacon Works and Life* dans *Bacon Essays*, Oxford 1914 ; *Studies in english franciscan History*, Manchester 1917, et de P. Duhem, *Op. cit.*

encore largement à faire (1), et nous laissons à d'autres le soin de la tenter dans une œuvre compréhensive après maintes monographies comme la nôtre.

Très précisément, notre étude a pour objet de dégager les caractères et de fixer l'allure de l'expérience des sens comme méthode, si du moins elle existe comme telle, et c'est déjà toute une tâche que d'exprimer ainsi chez Bacon, de sa pensée scientifique, le document en quelque sorte méthodologique, puisque notre auteur a soin de nous avertir lui-même, et cela expressément à plusieurs reprises (2) qu'il n'a pu, dans des Introductions hâtives et sommaires, comme le sont ses trois « *Opus* », nous expliquer comme il l'aurait voulu, les procédés de son expérience, ne les ayant point encore bien appliqués à son gré en grande partie par manque de ressources, et l'on sait, par ailleurs, quelles difficultés s'attachent, en raison de sa singulière façon de composer et de rédiger (3) et en l'absence d'une édition

(1) C'est l'avis aussi d'un médiéviste comme Thorndyke qui a d'ailleurs fourni au sujet une intéressante contribution personnelle par ses études sur l'histoire et le rôle de la magie: « The subject of experimentation in the « middle ages has been approached, but never sufficiently discussed », (*Philosophical Review*, Vol. XXXII, p. 278). Les travaux entrepris par Berthelot lui-même ou sous ses auspices constituent une excellente base de départ pour l'histoire de la chimie médiévale, et l'on doit davantage pour l'histoire de l'Astronomie et de la Physique, aux études magistrales de Duhem, malheureusement interrompues par la mort. — Cf les vieux travaux de Hoefer: *Histoire de la chimie*, Paris 1842; de Blainville: *Histoire des sciences de l'organisation et de leurs progrès*, Paris 1845; de Choulant: *Albertus Magnus in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften, historisch und bibliographisch dargestellt* dans *Janus, Zeitschrift für Gesch. und Litt. der Medizin* 1846, Bd I, p. 197-160; de Pouchet: *Histoire des Sciences naturelles au Moyen Age ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de la méthode expérimentale*, Paris 1853; de Pfeifer: *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und modernen Naturwissenschaften mit spezielle Rücksicht auf Albertus Magnus...* Augsburg 1881; — de Heller: *Geschichte der Physik*, Stuttgart 1882; — de Lecoy de la Marche: *Les Sciences et la médecine au M. A.*, dans *Nouvelle Revue*, T. XXXVI 1885, p. 77-113; — et les études plus récentes de Picavet: *La science expérimentale au XIII^e siècle en Occident* dans *Moyen Age*, Nov. 1891; — Gerland et Traumüller: *Geschichte der physikal. Experimentierkunst*, 1899; — Lalande: *La Physique au M. A.* dans *Revue de Synthèse historique* 1903, T. VII; — Strunz: *Geschichte der Naturwissenschaften in Mittelalter*, Stuttgart 1910; Dannemann: *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung. I. Bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften*, Leipzig 1910; Langlois: *La connaissance de la nature et du monde au M. A.*, Paris 1911, avec un appendice bibliographique, p. 394-400.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 201; — *Op. Tert.*, p. 8; 199; — *Ibid.*, *fragm. Duh.*, p. 138; 147; 179.

(3) Une façon à laquelle faisait allusion déjà sans doute Albert le Grand, en répondant — une dure réponse (*Opera omnia*, édit. Borgnet, T. VIII, p. 803-804) — aux critiques virulentes de Roger Bacon à son endroit, façon que

critique de ses travaux (1), à la bonne intelligence de sa pensée et de son œuvre (2), difficultés auxquelles nous avons répondu de notre mieux en consultant judicieusement toute l'œuvre éditée (3), et en nous référant dans les œuvres manuscrites, à celles qui nous paraissaient intéresser tout particulièrement notre étude (4). Le Docteur Admirable a disserté sur « la

déplore le médiéviste le plus versé qui soit aujourd'hui dans la littérature baconienne (*Roger Bacon's Essays*, Oxford 1914, *Appendix* p. 375), A.-G. Little, lequel a repris après Charles l'enquête laborieuse sur les manuscrits des œuvres de Roger Bacon et nous en dresse une précieuse liste révisée à la fin du volume consacré sous son patronage à la commémoration du septième centenaire du Docteur Admirable (p. 375-425). Il va sans dire qu'une telle manière d'écrire de la part de Bacon (la toile de Pénélope) ne sert par la chronologie de ses œuvres, et le P. Mandonnet a émis à ce propos (*Roger Bacon et la composition des trois Opus* dans *Revue Néoscol.* 1913, p. 53-69; 164-181) une opinion qui n'est pas celle de tous les médiévistes, dont Little par exemple (*Roger Bacon's Essays*, p. 11, note 5).

(1) N'est-ce pas Cousin qui disait déjà, en juin 1848: (*Journal des Savants*, p. 472), à propos des « *Quaestiones super Libros Physicorum* » dont il venait de faire l'inventaire d'après le MSS 406 de la Biblioth. Municipale d'Amiens, qu'il en attendait l'examen approfondi et l'édition « de la part de quelque jeune et consciencieux amateur de la philosophie du Moyen Âge ? » Cf aussi Picavet: *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et philosophies médiévales*, Paris 1913, chap. X; *Éditions faites et à faire de Roger Bacon*. Cette édition se fait encore attendre bien qu'il se soit constitué à Oxford, pour l'entreprendre, un comité à l'occasion de la commémoration de juin 1914. C'est plus ou moins sans doute sous le patronage de cette Société de R. Bacon que sont en préparation l'édition du traité d'Alchimie « *Trium Verborum* » (réédition) par Col; celle des traités de Médecine par Withington et Little; celle des *Communia Mathematicae* par Smith; celle du Traité sur le *Secret des Secrets*, par Steele, comme celle d'un traité *De probatione fidei christianae*, par le P. Delorme.

(2) Le cadre biographique et surtout bibliographique laissera toujours sans doute beaucoup à désirer, et à moins donc de s'essayer sur la matière du texte à des jeux de patience perpétuels pour reconstituer par exemple le *Scriptum principale* de Roger Bacon, c'est-à-dire un ouvrage censément défini... et définitif, l'historien a pour tâche, le tribut nécessaire une fois payé naturellement à toutes ces questions bibliographiques dans la mesure où elles ont abouti, de chercher dans le cadre de ces ouvrages, les idées qui y sont encadrées et qui font peut-être l'unité de cette vie et de cette œuvre.

(3) Éditions qui sont indiquées dans une note collective à la fin de cette préface.

(4) C'est le cas de quelques folios des *Quaestiones super libros (I-V) Physicorum* : Amiens, Mss 406, — et des *Quaestiones in Aristotelis Metaphysica* : *ibid.* Toutes ces *Quaestiones*, comme le remarque Charles (*op. cit.* p. 66), sont une glose très sèche du texte du Stagyrte, et elles seraient même, d'après Duhem, une rédaction d'élèves de R. Bacon dans son premier enseignement, alors qu'il était maître ès arts à Paris. Notre vie professionnelle ne nous a pas laissé le loisir d'enquêter à travers d'autres manuscrits sous peine de remettre indéfiniment notre étude, et nous regrettons particulièrement de ne point avoir compulsé les manuscrits du Traité du *Secret des Secrets* qui se trouvent seulement en Angleterre.

vérité de l'expérience », beaucoup comme le philosophe grec prouvait la réalité du mouvement, en marchant, c'est-à-dire en observant et expérimentant ; après lui, nous reviendrons donc pas à pas sur ses démarches, relevant point par point les empreintes de sa pensée en mal de méthode, et distribuant le tout dans un cadre où rien ne nous semble oublié de ce qui doit venir dans cette étude à sa place et à son heure : un éloge de la science nous conduit d'abord dans une Introduction à la nécessité de la méthode ; cette méthode est ensuite cherchée et trouvée dans l'expérience ; puis l'expérience est étudiée comme méthode expérimentale, et à travers la science qu'elle met en œuvre, la science dite expérimentale ; après quoi, nous sommes à même, une fois dégagés les procédés et le champ de l'expérience, d'en faire saillir l'inspiration, pour conclure.

L'ŒUVRE ÉDITÉE DE ROGER BACON PEUT SE DISTRIBUER AINSI :

I) *Rogeri Bacon Opus Majus ad Clementem Papam*, publié par Samuel Jebb en 1733, et réimprimé à Venise en 1750 (Part. I-VI).

The Opus Majus of Roger Bacon edited with Introduction and analytical Table by John Henry Bridges (Part. I-VII), Oxford 1897, 2 vol. auxquels s'adjoint un « *Supplementary Volume containing revised Text of first three Parts, corrections, emendations and additional notes* », 1900. C'est à cette édition que renvoient nos références l'*Opus Majus*, et elles sont rapportées au volume (Op. Maj., I; Op. Maj., II; Op. Maj., III) et non à la partie de l'*Opus* à laquelle elles correspondent.

II) *Opus Minus*, dont l'économie serait d'après A.-G. Little, *Roger Bacon's Works* dans *Bacon's Essays*, p. 388-390:

Part. I: *An unpublished fragment of a Work by Roger Bacon*, par le cardinal Gasquet, dans *English historical Review*. Vol. XII, p. 494-516.

Part. II: éditée dans l'*Opus Maj.*, I, p. 376-403.

Part. III-IV : *Fr. Rogeri Bacon. Opera quaedam hactenus inedita, containing II. Opus Minus*, edited by Brewer. London 1859 (Fragments).

III) *Opus Tertium*:

Fratri Rogeri Bacon. Opera quaedam hactenus inedita, containing I. Opus Tertium (cap. 1-75) edited by Brewer. London 1854.

La suite dans.

Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude de ce fragment, par Pierre Duhem. Quaracchi 1909.

Part of the Opus Tertium of Roger Bacon including a fragment now printed for the first time, par A.-G. Little, dans *Brist. Societ. of Franciscan Studies*, IV 1912.

IV) *Compendium Philosophiae* : (d'après Little, *Roger Bacon's Works*, p. 402-407) :

Part. I (Grammaire et Logique) : *Frat. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, containing : III. Compendium Philosophiae*, edited by Brewer. London, 1859, p. 393-519. — Dans cette partie rentrerait peut-être aussi la grammaire grecque et hébraïque de Bacon, éditée par Nolan et Hirsch : *The Greek Grammar of Roger Bacon* (p. 3-196), and a fragment of his *Hebrew Grammar* (p. 202-208). Cambridge, 1902.

Part. II: *Communia Mathematicae*. Extraits dans Charles, p. 361-368.

Part. III: *Communia Naturalium. Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, edited by Robert Steele. Oxford, 1909-1913. Fascicules I-IV. — La quatrième partie du Livre premier des *Communia Naturalium* a été excellemment éditée aussi par Hugo Höver : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, Bd XXV, p. 227-314.

Part. IV: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, edited by Robert Steele, *Metaphysica* (fragments). Fascicule I. Oxford, 1906 [Corrections par Michael Bihl, dans *Revue Thomiste*. T. XVI, p. 545-548]. On aurait découvert à la Bibliothèque du Vatican un Mss de la Métaphysique, mais on n'a rien de la Morale qui rentrerait aussi dans cette quatrième partie du *Compendium*.

V) *Compendium Studii Theologiae*.

Fratr. Rogeri Bacon Compendium Studii Theologiae, edited by Henry Rashdall, dans *Brit. Soc. of Francisc. Studies*, vol. III. Aberdeen, 1911.

VI. *Epistola fratris Rogerii Baconis, De Secretis operibus naturae et de nullitate Magiae*, ou *De Mirabili potestate artis et naturae*.

Fratr. Rog. Bacon. Opera hactenus inedita, edited by Brewer. London, 1859. Appendix 523-551.

VII) *Tractatus De Multiplicatione Specierum*, édité par Bridges, à la fin de son édition de l'*Opus Majus*. Vol. II, p. 407-552.

VIII) *De Speculis comburentibus*.

Dans les « *Specula Mathematica in quibus de specierum multiplicatione earundemque in inferioribus virtute agitur* » (Cf. Bridges. *Op. Maj.*, I, p. 174 sq)... *Combachii studio et opere*. Francofurti 1614, p. 168-204.

IX) *Computus naturalium*.

Extraits dans Charles, p. 335-338.

X) *Tractatus expositorius enigmatum Alchimiae*, édité dans les deux fragments Duhem (p. 181-190) et Little (p. 79-89) de l'*Opus Tertium*.

XI) *Excerpta de libro Avicennae « De anima », per fratrem Rogerum Bacon*.

Édité à Francfort en 1603 dans « *Sanioris medicinae magistri D. Baconis Angli de arte chymicae scripta, cui accesserunt opuscula alia ejusdem authoris* », p. 17-86; — et réimprimé en 1620 avec le titre « *Sanioris medicinae..... The-saurus chemicus* ».

XII) *Breve Breviarium fratris Rogeri Baconis de Dono Dei*, ou *Breviloquium Alchymiae*.

Ibid., p. 95-263.

XIII) *Verbum abbreviatum de Leone viridi*.

Ibid., p. 264-285.

XIV) *Tractatus trium Verborum* ou *Epistolae tres ad Ioannem Parisiensem*.

Ibid., p. 292-397.

XV) *Libellus Rogerii Baconis Angli doctissimi Mathematici et Medici, de retardandis senectutis accidentibus et de sensibus conservandis*, édité à Oxford en 1590, et traduction anglaise en 1683. Cf Charles, p. 56.

XVI) *De universali regimine senum et seniorum*.

Opuscule formant le chapitre XVI du traité précédent dans l'édition de 1590.

XVII) *De diebus criticis et de crisi morborum*, dans *Roger Bacons Schriften über die kritischen Tage*, par Elferding, Erfurt, 1915.

XVIII) *Speculum Astronomiae*.

Édité dans les œuvres d'Albert le Grand (*Opera omnia*, édit., Borgnet, Paris 1891, T. X) à qui jusqu'au P. Mandonnet (cf. *Revue Néo-Scholastique*, 1910, p. 313-335), il était attribué et continue d'ailleurs de l'être encore par d'autres médiévistes.

INTRODUCTION

La Science (1) est pour l'homme — rappelons-nous avec Bacon l'Aristote du commencement de la Métaphysique, — un objet qui sollicitera éternellement sa curiosité (2). C'est qu'elle est pour lui incomparablement belle, souverainement utile, et chose éminente par sa dignité entre tout ce qui pour nous ici-bas excelle : par sa beauté, elle nous séduit en suspendant à elle toutes nos admirations ; par son utilité, elle nous prend tout entiers et se fait rechercher avec fièvre ; par l'excellence enfin dont elle apparaît revêtue, elle nous contraint comme par une force infinie, et nous oblige, telle une loi sacrée, à nous attacher à son labeur. Qu'on supprime la science dans l'humanité, — et nos erreurs et ignorances réalisent tous les jours partiellement l'hypothèse, — et du coup, le monde s'abîme dans les plus honteuses misères et les plus effroyables indigences : rien ne s'accomplit qui ne soit frappé de stérilité, tout se tourne à dam et à dommage, et les dangers se lèvent de toutes parts pour nous assaillir. Il est donc bien vrai que tout ce que nous avons qui vaille, nous le devons à elle, et il n'y a pas, remarque Roger sous l'inspiration sans doute de son Sénèque, jusqu'aux hommes pervers eux-mêmes qui ne le reconnaissent à leur manière, quand ils s'efforcent de revêtir comme d'un masque, leur propre science, des attributs de la véritable, afin de donner ainsi le change sur elle et de mieux

(1) Roger Bacon distingue bien deux fois (*Op. Maj.*, II, p. 258 ; — *Metaphys.*, p. 4) entre « Scientia » et « Sapientia », mais c'est occasionnellement seulement et sans conséquence doctrinale, et Sagesse et Science s'équivaudront pour nous sous sa plume, jusqu'à ce que nous sachions ailleurs qu'il n'y a de Sagesse véritable, que la Science synthétique parfaite, la Sapience Chrétienne. Cf. *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*. Troisième partie. Chap. II, *Le Savoir*.

(2) *Compend. Stud. Philos.*, p. 394 : « ...naturalem perpetuitatem hominis respectu sapientiae. » Toute cette introduction s'inspire surtout des premières pages du *Compendium*, et Bacon nous parle aussi, cela va sans dire, de cet appétit naturel de savoir, dans son commentaire ou sa glose plutôt du premier livre de la Métaphysique : *Quaestiones super I-XI lib. Metaphysicarum*. Amiens, Bibl. Municip. Mss 406, fol. 78 ; cf. aussi folio 176.

perpétrer leurs méfaits en se prévalant du titre de Sages, — hommage rendu par la fausse Sagesse au vrai Savoir !

Que si l'on cherche où et comment resplendissent ces trois attributs ou privilèges de la Science (1), on conviendra qu'ils apparaissent à l'évidence, dans les différents exercices de la discipline de l'Ecole, leçons magistrales, controverses, etc... (2), bref, dans la seule étude de la pure vérité ; mais ils se manifestent aussi avec éclat quand la Science descendant de son trône où tout à l'heure maîtres et disciples venaient la servir, devient l'ouvrière du bonheur universel, et elle le devient de trois manières : lorsqu'elle préside d'abord au gouvernement de l'Eglise dont elle promeut les fins spirituelles qui toutes conspirent à la conquête de la béatitude ; lorsqu'elle aménage ensuite toute l'organisation et commande toute la conduite de l'Etat dont elle assure les fins matérielles qui toutes se ramènent à la prolongation de la vie, au bien-être de la fortune et au bien-faire des mœurs, ainsi qu'à la sauvegarde de la Paix et de la Justice sociales ; lorsqu'elle s'étend enfin par delà l'Eglise et la Cité chrétienne aux nations infidèles dont elle a pour mission d'opérer la conversion quand elles sont prédestinées au salut, et de consommer la ruine quand, rebelles à l'apostolat, elle se vouent elles-mêmes à l'Enfer. Et pour nous édifier sur l'éminente dignité de cette triple fonction pratique de la Sagesse, insistons un moment sur le dernier ministère, offensif à la fois et défensif, du Savoir à l'endroit des Incroyants, lequel est la contre-partie obligée de l'Apologétique : quand elle accomplit ici sa mission d'art et de savoir humains au service du Christ et de son Eglise, la Science est vraiment belle, quelque nom qu'elle porte, Perspective, Mathématique, Science Expérimentale, etc..., car elle procède à des œuvres sapientielles merveilleuses, et cela sans effusion du sang chrétien ; elle est éminemment utile, car elle anéantit sûrement et rapidement une race de damnés ; elle est investie enfin d'une valeur sacrée, car elle n'aboutit à rien moins qu'à circonscrire par avance le royaume de l'Antéchrist (3). Plût au Ciel qu'elle ait été con-

(1) *Ibid.* : « *Dona Sapientialia* ». Cf. *Op. Maj.*, III, p. 2 ; 18.

(2) *Ibid.*, p. 295 : « prout ventilatur in studio, occupationibus studii doctoralis utilibus et magnificis, in omni facultate legendo et disputando, et caeteris exercitiis Scholasticae disciplinae » ; — Cf. aussi *Historical Review*, p. 501 : « non tantum ut absolute sumantur more scolastico ».

Sur ces autres exercices scolastiques, déterminations, disputes quodlibétiques, etc... Cf. Denifle-Châtelain : *Chartularium Univers. Parisiens.* I, p. 563 ; II, p. 673 ; — *Auctarium*, I, p. XXIX ; — Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 85.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 123 ; — *Op. Maj.*, I, p. 402 ; — *Op. Maj.*, II, p. 221 ; — *Op. Tert.*, pp. 4, 51, 95, 116, 117 ; — *Op. Tert. Fragm. Duhem*, p. 97 ; — *Compend. Phil.*, p. 395. — Roger Bacon tient, comme on le voit déjà, pour

nue et pratiquée des Croisés ! Elle aurait fait de leurs chefs et de leur roi, de nouveaux Alexandres, qui se seraient trouvés ainsi en plein ^{xiii}^e siècle, renouveler à peu de frais (1) les conquêtes merveilleuses du disciple d'Aristote, dont la Tradition raconte, avec le fameux traité du *Secret des Secrets*, qu'il apprit de son maître l'art de réduire à merci les peuples innombrables de l'Asie avec une armée de quelques milliers d'hommes.

Ces deux champs maintenant, théorique et pratique (2) où s'épanouissent et s'illustrent les incomparables prérogatives de la science, se valent-ils l'un l'autre ? Car la question ne peut guère ne pas se poser déjà, et déjà l'on voit poindre la réponse. Quand la science, en effet, a été une fois acquise au moyen de tous les exercices de l'étude, n'est-ce pas en fait sa mise en action au service de l'Etat et de l'Eglise qui vient lui revaloir en lustre et en excellence ce qu'elle en a reçu d'efficace (3) ? Et donc, quand on s'applique tant à l'étude, n'est-ce pas en vue surtout d'en connaître les avantages pour l'une quelconque des grandes finalités qu'elle sert et parce qu'on en escompte les applications profitables ? C'est parce qu'elle inclut la mise en œuvres que l'étude revêt toute la valeur propre de la Sagesse (4), et Roger Bacon est à son aise après cela pour reconnaître le prix singulier d'une étude aussi provisoirement explicative et spéculative : s'il fait aux exercices scolastiques leur part, la première part, dans son énumération des cinq aspects où se manifestent les trois privilèges de la Science, l'on voit assez par la façon dont il s'étend sur les utilités du savoir appliqué, que cette primauté n'est guère pour lui que logique et

une conquête et défense religieuses moins par la force des arguments que par l'argument de la force, et cette Apologétique-là est pour lui tout aussi « philosophique » que l'Apologétique de conversion. Cf. *L'Expérience mystique de VIII. intérieure chez R. Bacon*. Troisième partie. Chap. III, *La Cité Chrétienne*. § II, *Le règne extérieur de l'Eglise*.

(1) Relativement du moins, car Roger Bacon ne cessera de le proclamer : les œuvres et instruments de la science expérimentale exigent de considérables dépenses d'argent.

(2) *Compend. Philos.*, p. 396 : « Aut contemplantur fulgorem sapientiae in studio, aut experimur vires ejus in opere... »

(3) *Compend. Philos.*, p. 396 : « Ipsam [Sapientiam] jam possessam per exercitia studii sublimat et magnificat executio utilitatum quae in ecclesia fiunt et caeteris tribus dictis. »

(4) *Ibid.* : « Considerandum tamen est quod tota potestas Sapientiae relucet in studio hac consideratione, videlicet quod, etsi fiant utilitates in Ecclesia et aliis, tamen quomodo et qualiter fiant, habet sciri et doceri in studio. »

Les vitupérations de Bacon contre le Savoir Scolastique s'adressent donc à lui, seulement quand il exclut la pratique.

chronologique (1), et que le vrai prix du savoir n'est pas « dans sa considération, comme il dit, absolue » (2), mais « dans sa considération relative », pour la contribution que la vérité ainsi étudiée apporte à ce groupe des quatre finalités qui, sous la plume de Bacon, forment à la Sagesse comme un cortège de fidèles suivantes dans l'unité d'une même formule maintes et maintes fois répétée (3) ; ne serait-ce pas même, entre les prérogatives du savoir, l'utilité qui aurait le pas sur les deux autres, de telle sorte, jusqu'à directe information sur l'Utilitarisme baconien, que la Science aurait finalement tant de valeur, parce qu'à elle sont suspendus les intérêts du monde entier, ceux du temps et ceux de l'éternité !

Puisque l'étude détient ainsi par ses explications la clef de toutes les applications pratiques, la tâche est impérieuse de s'adonner à elle ; mais pour étudier ainsi, encore faut-il, comme en toutes choses, la manière. C'est là, en effet, une loi générale dont Bacon avant son homonyme du xvi^e siècle et bien avant Descartes, à la suite, il est vrai, du Stagyrte auquel ici il se réfère, a eu le plus vif sentiment et dont il est même comme obsédé, de la même obsession que celle qui le poursuit de l'imprescriptible finalité pratique du savoir : la méthode fait des choses merveilleuses (4) et rien qu'il vaille ne peut se faire sans elle. Que sera-ce quand il s'agira pour l'homme de construire l'édifice où il cherchera moins à reposer son esprit dans une contemplation quiète, qu'à ordonner et aménager sa propre vie, celle surtout de la société civile et religieuse, pour ce temps et pour l'autre ! En vérité, pour une telle œuvre, la méthode la meilleure et la plus parfaite est requise (5) et il faut qu'elle soit cherchée et définie dans ses moyens et caractères, avant que l'on procède en fait à l'étude scientifique : autrement, l'on ressemblerait, selon le mot d'Averroës, à ce médecin qui vou-

(1) *Ibid.* ; « *Experientiam enim utilitatis Sapientiae in regimine Ecclesiae et reliquarum trium, praecedat naturaliter perfecta acquisitio Sapientiae in studio.* »

(2) *Op. Maj.*, III, p. 1 ; — *Op. Tert.*, p. 17.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 1, 26, 34, 80, 115 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 97, 238, 253, 392 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 114, 220 ; — *Op. Tert.*, pp. 3, 4, 6, 17, 20, 58, 82, 88 ; — *Compend. Philos.*, p. 395 ; — *Histor. Rev.*, pp. 499, 501, 503, 509.

(4) Nous en lisons de semblables par exemple au chapitre XX de l'*Opus Tertium*, où Roger Bacon se fait fort (il va jusqu'à offrir sa tête pour enjeu !) de faire apprendre dans la moitié ou même le quart d'une année avec un bon manuel qu'il aurait composé à cet effet et qu'il mettrait en valeur oralement, des sciences et des langues qu'on met à son époque des années à apprendre, voire même d'enseigner en une semaine toute la géométrie et la meilleure partie des Mathématiques, et j'en parle, dit-il, en connaissance de cause, puisque j'ai expérimenté ma méthode sur mon disciple Jean.

(5) *Compend. Philos.*, p. 397 : « *Ad omnia scienda modus optimus requiritur* ».

drait soigner son malade, avant d'avoir appris l'art de guérir. Si tout dans l'homme et dans l'humanité est suspendu à la science, tout, dans la science est suspendu à un art, l'art de savoir : quelles sont donc les méthodes, et quelle est entre elles la plus parfaite ?

L'EXPÉRIENCE PHYSIQUE

CHEZ

ROGER BACON

CHAPITRE PREMIER

La Méthode « certificatrice »

La méthode est tout simplement pour Roger Bacon, le moyen d'atteindre en toutes choses la fin proposée (1) ; dans l'espèce, puisqu'il s'agit d'aboutir à la science, la méthode sera le moyen d'arriver à la vérité et à la certitude, et celle-là sera la meilleure qui sera reconnue être par excellence vérificatrice ou « certificatrice » (2). Naturellement une idée devra présider à la critique des méthodes et au choix de la plus parfaite, et cette idée ne peut être que celle de vérité dans les caractères qui la définissent et les conditions qu'elle implique ; telle fin en effet, tel moyen, comme dit l'adage. Cherchons donc, avant de déterminer quelles sont pour Bacon les méthodes et quelle est la meilleure, à dégager et à mettre en valeur autant que possible, sa conception assez particulière de la vérité et de la certitude.

§ I. — CERTITUDE ET VÉRITÉ

Que l'on n'aille pas croire que Roger Bacon envisage la question de la vérité et de la certitude, à la manière des logiciens ou des métaphysiciens,

(1) *Compend. Philos.*, p. 393.

(2) Telle est en effet l'expression si familière à Bacon : « certificat » « certificatio », et nous avons donc cru pouvoir la traduire ainsi littéralement dans une étude comme la nôtre consacrée à la certitude et à la méthode où les mots de « vérifier » et de « vérification » trouveront tant de fois l'occasion de revenir sous la plume, à la fois pour varier notre vocabulaire et pour le rendre aussi fidèle que possible à celui du Docteur Admirable.

et qu'il se pose par exemple le problème comme les grands docteurs de son temps (1). Ce philosophe d'Oxford est un homme bien entendu dans les affaires de l'esprit : il se contente de nous donner, à propos de la critique des méthodes, critique contenue elle-même en deux passages de quelques lignes (2), une bonne vieille définition de la certitude, et avec elle trois ou quatre exemples qu'il va chercher seulement dans le domaine de la connaissance physique ou mathématique, et il faut donc nous en contenter après lui, en sorte que les développements qui vont suivre sur son idée du vrai et son examen des méthodes, se rattachent à une partie matériellement bien infime de son œuvre. Mais la paille commune des termes ou plutôt, dans l'espèce, des images, n'est pas, pour emprunter un mot de Leibniz, sans cacher ici le grain des choses, et cette pensée, enveloppée ainsi dans des exemples qui simplement l'illustrent, est assez caractérisée pour que toute une doctrine se lève bientôt et se développe peu à peu devant l'historien, doctrine curieuse au ^{xiii}^e siècle et vraiment attachante pour le nôtre.

L'homme est certain quand il se repose dans la lumière de la vérité immédiatement perçue, « ut quiescat animus in intuitu veritatis » (3), clarté dont le resplendissement dissipe toute obscurité et exclut en conséquence l'opinion et le doute (4). Si nous passons sur cette intuition qui fait d'ailleurs ici figure insignifiante dans la banalité de la formule et que nous ne pouvons pour le moment apprécier à son prix chez Roger Bacon, il n'y a là rien autre chose que ce que consigne le sens commun, et cette quiétude sur laquelle Roger insiste à trois reprises, est en effet l'élément manifeste et traditionnel de la certitude. Mais est-elle le seul, et s'il s'en rencontre un autre, est-elle surtout celui qui pour notre Docteur la caractérise ? Du même coup où ils nous conduisent à poser la question, les exemples vont nous amener à y répondre.

Voici cette vérité commune : « le feu brûle et consume », vérité dont je suppose n'avoir encore aucune certitude, comme c'est le cas lorsque quelqu'un, qui pas plus que moi n'a vu brûler la flamme, entend me prou-

(1) Il se demande sans doute dans ses *Questions sur la Métaphysique* d'Aristote, si la vérité existe, ce qu'elle est, s'il est possible de la connaître..., etc. : « An sit veritas, quid est veritas, utrum veritas sit in genere, an possibile est habere cognitionem de veritate... etc... » (Amiens, Mss 406, fol. 78-79), mais sa glose, obligée ici cela va sans dire, est insignifiante et elle n'a rien que de classique dans ses réponses.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 167-169; — *Compend. Phil.*, p. 397.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 167 : « Numquam quiesceret animus »; — *Ibid.*, p. 168 : « Certificatur animus et quiescit in fulgore veritatis ».

(4) *Compend. Phil.*, p. 397 : « Et ut certitudinaliter sine dubitatione et plane sine obscuritate »; — *Op. Maj.*, II, p. 167 : « Sed non certificat neque removet dubitationem... ».

ver à coup de raisonnements, qu'elle est comburante. Incertain, je suis : qu'est-ce à dire ? C'est dire, certes, que je suis inquiet dans mon esprit et partagé entre deux opinions, tantôt porté plus pour l'une, tantôt incliné plus pour l'autre au gré des raisons opposées par mon dialecticien fertile ; mais c'est dire aussi que je n'évite pas de me brûler et de brûler contre mon gré les objets combustibles, ou bien encore que je parviens mal à consumer ce que j'ai à brûler en cas que je veuille faire usage d'un comburant hypothétique, et je ne puis pas ne pas en arriver à ce démenti et à ce rappel à l'ordre infligés par les choses à ma pensée et à mon action, car cette vérité n'a pas de sens si elle n'engage pas la nature et elle n'en a pas non plus si elle ne m'engage pas à une pratique conforme à mes besoins. Qu'est-ce à dire par conséquent si je suis certain ? Sans doute encore, car c'est le caractère obvie et comme rituel de la certitude, que je suis maintenant intellectuellement en pleine paix, mais aussi que, si je passe à l'acte ou à l'application, — et encore une fois je ne puis pas ne pas en venir au réel et à la réalisation, en présence des choses que la vérité en cause intéresse et qui intéressent à leur tour mes fins, — j'éviterai sûrement de me brûler ou je brûlerai sûrement tel objet combustible suivant l'opportunité de mes besoins (1). — Autre exemple : le diamant, dites-vous avec la foule des théologiens et philosophes (2), lesquels font un abus singulier de cette sentence, s'attaque et ne peut s'attaquer qu'avec du sang de bouc. Sans doute, pourvu que, certains comme vous l'êtes et dites l'être, vous vous témoigniez à vous-mêmes et m'attestiez à moi-même votre certitude, en prouvant par le fait votre quiétude intellectuelle, c'est-à-dire en taillant effectivement devant vos yeux et devant les miens, un diamant donné avec du sang d'un bouc quelconque, et vous ne pouvez pas ne pas aboutir là ou plutôt vous ne pouvez pas ne pas commencer par là, car la vérité s'adresse aux choses et vous adresse donc impérieusement à elles ; que si, quelques instances que vous fassiez auprès d'elles, leur réponse se trouve être négative et votre

(1) *Op. Maj.*, II, p. 167-168 : « Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae; quia multi habent argumenta ad scibilia, sed quia non habent experientiam, negligunt ea nec vitant nociva nec persequuntur bona. Si enim aliquis homo qui numquam vidit ignem probavit per argumenta sufficientia quod ignis comburit et laedit res et destruit, numquam propter hoc quiesceret animus audientis, nec ignem vitaret, antequam poneret manum vel rem combustibilem ad ignem, ut per experientiam probaret quod argumentum edocebat. Sed assumpta experientia combustionis certificatur animus et quiescit in fulgore veritatis... ».

(2) C'est le cas d'Albert le Grand par exemple [*De Mineralibus*, II, II. 1], lequel regarde pourtant l'expérience comme le grand critère dans la connaissance de la vérité physique : *Physic.*, VIII, II. 2.

impuissance manifeste à tailler le moindre diamant avec le sang de tous les boues du monde, eh bien ! votre certitude prétendue ne saurait plus être une certitude, ou plutôt elle devient une certitude dans l'affirmation justement contraire, car un autre moyen se rencontre qui, lui, taille bien effectivement avec une facilité qui n'a d'égale que l'impuissance du sang de boue à la même tâche, les pierres précieuses, et les choses nous attestent qu'il est fourni tout simplement par les fragments ou la poussière d'autres gemmes, auquel cas votre vérité, quoi qu'en aient la tradition et l'opinion commune, est bien fausse et ne s'appelle plus de son vrai nom qu'une contre-vérité, une erreur (1). — Troisième vérité qu'on célèbre aussi dans les écoles à grands frais d'autorités et de dialectique : l'on se dit certain que l'eau chaude se congèle plus vite que l'eau froide dans les récipients, parce que les contraires s'attirent. Sans doute encore, mais toute révérence gardée à ce respectable principe revêtu de l'autorité du Stagyrite, les choses sont tout d'abord en cause et non pas ma raison ou la sentence d'un maître, et donc elles ont à dire leur mot, le premier mot, et certain, partant, vous ne pourrez vous dire devant moi qu'autant qu'en conséquence de cette certitude vous serez à même de voir sur le fait et de me faire voir sur le fait (2) l'eau froide se congeler moins vite que l'eau chaude dans deux vases donnés (3), et de procéder ainsi sûrement avec moi, le cas échéant, à une congélation rapide de l'eau, suivant la convenance de nos désirs, pour rechercher un bien ou éviter un mal ; car il en est ici de l'eau comme du feu tout à l'heure, et vraisemblablement (autant qu'il est permis de le présumer avant d'être édifiés sur l'Utilitarisme baconien) des pierres précieuses, dont il n'importe tant de connaître et d'opérer la taille que pour

(1) *Ibid.*, p. 168 : « Vulgatum est apud omnes quod adamas non potest frangi nisi sanguine hircino, et philosophi et theologi hac sententia abutuntur. Sed nondum certificatum est de fractione per hujus modi sanguinem, quanquam elaboratum est ad hoc ; et sine illo sanguine potest frangi de facili. Hoc enim vidi oculis meis, et necesse est hoc quia gemmae non possunt sculpi nisi per fragmenta hujus lapidis ».

(2) Cette seconde condition se trouve ici sur le même plan que la première, parce que nous voulons insister sur cet aspect de la certitude par où elle implique le constat de la vérité à titre de réalité ; mais elle n'est pas, nous le verrons, indispensable, et quand il s'agit de choses que nous ne pouvons constater, parce qu'elles sont éloignées de nous, par exemple, dans le temps ou dans l'espace, l'attestation nous suffit de la part de l'« expert » qui les a bien et dûment expérimentées, « et quae non sunt presentia in locis in quibus sumus, scimus per alios sapientes qui experti sunt » (*Op. Maj.*, II, 169), — en attendant toutefois que nous soyons à même de le faire nous-mêmes (*Ibid.*, p. 202).

(3) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Vulgatum est quod aqua calida citius congelatur quam frigida in vasis, et arguitur ad hoc quod contrarium excitatur per contrarium... sed certum est quod aqua frigida citius congelatur experienti... ».

favoriser le bien-être de la fortune, une des grandes fins, nous le saurons, qui ont à justifier et à qualifier tout ce qui se sait et se fait par l'homme dans le monde : la vérité a non seulement à s'appliquer aux choses, mais aussi en s'appliquant à elles, à les appliquer à la satisfaction de nos besoins. — Roger Bacon nous donne encore un autre exemple, celui de certaines glandes de castor employées en médecine et confondues fausement avec les testicules de l'animal mâle (1), mais nous y trouvons la même contribution au problème qui s'est posé devant nous, celui des caractères auxquels se reconnaît l'état de l'esprit qui se dit certain, et la réponse, c'est que dans toutes ces vérités qui valent pour les choses et les font valoir pour nous, il n'y a pas de certitude effective, qu'il n'y ait d'application effectuée, application qui nous montre le vrai, suivant sa signification, en conformité avec les choses de la nature, et suivant sa véritable destination, en accord avec les fins de notre nature qu'il vient efficacement servir.

Mais toutes les certitudes, direz-vous, n'en sont pas là, et il semble bien, par exemple, que les vérités mathématiques sont l'objet de contemplation pure, et que la quiétude intellectuelle dont nous y jouissons est bien cette fois du moins et s'appelle à bon droit, un repos, car l'esprit s'y complaît et il y reste, comme dans cette proposition si simple de la géométrie qu'un triangle équilatéral est une figure polygonale à trois côtés égaux. Détrompez-vous : Roger Bacon déclare le contraire et justement pour le même ordre de vérités et par le même exemple. Que cette vérité du triangle équilatéral soit aussi désintéressée que vous le dites, nous le contesterons tout à l'heure, mais en attendant il est manifeste qu'elle concerne les choses, et c'est précisément quand elle les touche sous les espèces d'un triangle vu de mes propres yeux ou tracé de ma propre main avec trois côtés égaux, que je suis touché de la splendeur fulgurante du vrai (2). Décidément, toute certitude a une prérogative, celle d'impliquer à l'égard du vrai une réalisation conforme qu'on fait ou qu'on voit toute

(1) *Ibid.*, p. 168: « Vulgatum est quod castorea quibus medici utuntur sunt testes masculi animalis. Sed non est ita, quia castor habet ea sub pectore, et tam mas faemina hujusmodi testes producit. Et praeter ista castorea habet mas sua testimonia in loco naturali; et ideo quod subinfertur est mendacium horribile, scilicet quando ipsi venatores insequuntur castorem, ipse sciens quid quaerant, dentibus abscindit castorea. » — Autres exemples de l'argument de l'Opinion commune : *Op. Maj.*, II, pp. 144-145.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 168 : « Qui vero habet demonstrationem potissimam de triangulo aequilatero, sine experientia numquam adhaerebit animus conclusioni, nec curabit, sed negliget usquequo detur ei experientia per intersectionem duorum circulorum, a quorum alterutra sectione ducantur duae lineae ad extremitates lineae datae; sed tunc recipit homo conclusionem cum omni

faite, et elle est donc inséparablement la sécurité de l'esprit et la sûreté de l'application, et de ces deux éléments qui la composent et la caractérisent, le second est encore le facteur capital, car, effet de la certitude quand la vérité est certaine, il est par cela même le signe d'une vérité certifiée, et donc il va devenir le critère du vrai quand le vrai est à certifier, et partant la cause ou ressort de la « certification ».

S'agit-il en effet maintenant de nous prouver une vérité ? nous voyons d'ici le moyen qui s'offre à nous : dès lors qu'une fois certain, j'applique sûrement la vérité aux choses, parce que je sais alors les choses par leur vérité, je devrai, pour me « certifier », savoir la vérité par les choses elles-mêmes, et pour ce faire m'assurer qu'elle s'applique bien à elles, tout simplement ; et voilà notre application qui tout à l'heure procédait de la certitude quand celle-ci était d'ores et déjà acquise, la précédant maintenant pour nous la faire acquérir, et ce sont évidemment les mêmes exemples qui nous témoignaient de l'idée de certitude qui vont nous attester ce procédé de certification. Si je sais pour l'avoir vu et senti que le feu brûle, je ne le toucherai ni n'approcherai de lui des choses combustibles ; mais si jamais je n'ai vu ou senti le feu, l'on aura beau me prouver par les plus forts raisonnements du monde, que le feu brûle, je n'en serai pas pour cela plus tranquille ni surtout je ne serai conduit à soustraire au feu sans hésitation ni doute un de mes membres ou tout objet qui le craigne. Que faire donc alors pour savoir ? Si le feu brûle, eh bien ! brûlons-nous, et nous serons certains qu'il brûle, et, dorénavant, nous aurons une conduite conforme assurée : le simple contact de mon pied ou de ma main avec la flamme suffit instantanément à me conférer sécurité intellectuelle intérieure et sûreté pratique extérieure. Il en va de même si je veux m'assurer des propriétés du triangle équilatéral, du moyen de la taille des diamants, des propriétés des glandes du castor ou encore du degré de la congélation de l'eau : comme nous allons au fait, si le fait est avéré, au nom du bien, pour le plus grand profit de nos besoins, allons au fait, au nom du vrai, si le fait n'est pas vérifié encore, pour le vérifier, car dans toutes ces vérités où sont intéressées à la fois les choses en elles-mêmes et nos finalités à nous-mêmes, il n'y a pas de certitude pour l'esprit, en dehors de cette consultation qu'il prend en quelque sorte pour sa propre tranquillité et l'assurance de son action, auprès du réel. Et ainsi la quiétude dont on dit communément qu'elle carac-

quie. » — Nous retrouverons cet exemple à propos de l'intuition empirique (Chap. II, § I) comme d'ailleurs nous reprendrons dans le paragraphe suivant ceux du feu, de l'eau, du diamant et du castor, pour illustrer la critique des méthodes.

térise l'état de l'homme qui se donne comme certain, s'intègre en quelque sorte d'une double application du vrai, d'une application qui la conditionne — la certitude en son moyen vient de nous l'attester — et d'une application qu'elle conditionne — la certitude en sa nature nous l'avait en commençant attesté —, car pour nous servir à notre tour d'une image ou plutôt pour reprendre à notre compte en la prolongeant la comparaison classique de la connaissance de la vérité avec l'irradiation subite de l'éclair, la lumière qui tout à coup éblouit l'esprit de sa splendeur, « fulgor », demeure bien le milieu dans lequel notre intelligence se complaît, mais cette lumière est comme jaillie du mouvement qui porte notre esprit vers la nature pour confronter avec elle la vérité, et elle se retransforme encore pour ainsi dire en mouvement, celui par lequel après s'être accommodé avec la nature, notre esprit l'accommode à son tour à ses fins.

Telle nous apparaît la pensée de Roger Bacon à travers les exemples qu'il nous a parcimonieusement mesurés, lors du moins de sa critique expresse des méthodes et sans tenir compte encore chez lui de la multitude des vérités vérifiées ou à vérifier qui seront plus tard devant nous l'objet de la seule méthode proclamée par lui souverainement certificatrice ; que si nous avons vu saillir ainsi sa pensée plus qu'ils ne semblent peut-être la comporter eux-mêmes, c'est qu'à travers eux nous avons laissé transparaître déjà beaucoup de l'esprit général qui les inspire ; aussi bien importe-t-il, avant de voir cette pensée présider elle-même à l'examen et au choix des méthodes, de la considérer chez notre auteur dans ses attaches doctrinales et, en particulier, dans son rapport avec l'idée de vérité.

Cette conception de la certitude d'abord ne nous paraît point procéder banalement, ainsi qu'on pourrait le croire tout de suite, d'une définition préalable du vrai, entendu suivant la formule familière, comme une équation ou conformité de l'esprit et des choses. Non pas, cela va sans dire, qu'elle ne lui soit en rien redevable, et notre application certificatrice a tout l'air en effet d'une simple confrontation de la vérité à connaître avec les choses elles-mêmes ; mais la pensée du Docteur Admirable a une valeur autre et elle est autrement intéressante, sinon originale. Cette notion communément reçue du vrai n'a guère sur lui, croyons-nous, d'influence bien directe ; et en tous cas, cette influence, elle l'exerce avec une autre idée qui la commande elle-même, et cette idée inspiratrice, c'est l'Utilitarisme : la notion baconienne de la certitude et de la certification en dérive comme une conséquence nécessaire.

C'est un principe catégorique chez Roger Bacon qu'en toutes choses il faut considérer avant tout l'utilité, « ante omnia utilitas cujuslibet rei con-

sideranda est » (1) : il faut en tout apprécier avant tout ce qui a pour nous de l'intérêt. La vie est bien trop courte, ajoute notre anglais avec candeur, pour que l'homme n'opère point un choix judicieux entre les choses et ne s'occupe seulement que de celles qui lui servent (2). Mais qu'entendre au juste par utilité ? Une chose est utile quand elle est ordonnée à une autre chose, celle-ci se comportant à son endroit comme un bien supérieur (3) ; dire donc qu'en tout il faut considérer surtout ce qui est utile, c'est proclamer qu'on ne doit rien envisager sans escompter un bien et ne rien estimer que ce qui nous rapporte effectivement à lui. Or, quel est notre bien ? Il est triple : c'est celui de notre âme, mais c'est celui aussi de notre corps, condition de notre bien spirituel, c'est aussi celui de la fortune qui sauvegarde et promeut en cette vie le bien même du corps et de l'âme. Rien donc ne vaudra pour l'homme qui ne contribue à lui assurer un quelconque de ces trois biens ou ces trois biens à la fois, car leur valeur fait la valeur de l'homme lui-même (4) ; dès lors par exemple qu'une branche apparemment modeste du savoir comme celle qui étudie les maladies et langueurs de l'homme, nous donne le secret de prolonger notre vie, elle acquiert un prix inestimable et vaut à elle seule plus que toute la grammaire et la logique des Latins, car ces disciplines n'intéressent ni le bien du corps ni celui de l'âme, ni celui de la fortune, et nous voici devant l'aspect de l'Utilitarisme baconien qui regarde la science et qu'il nous importe de fixer ici. La vérité est essentiellement intéressée, comme nous le manifestent assez déjà, sous la plume de notre Docteur, certaines formules suggestives (5) : source d'utilités par destination naturelle, elle vaut pour nous, parce qu'elle nous fait agir au mieux de nos fins (6) ; toute science, partant, digne de ce nom est une science appliquée, un art (7). Que parle-t-on de la pure fonction explicative du savoir ? C'est là le bien de la science prise en elle-même et pour elle-même, « bonum scientiae » (8), et ce bien ne doit être ni envisagé ni estimé : il n'a pas et ne peut pas avoir de valeur, « et hoc est

(1) *Op. Tert.*, p. 19.

(2) *Compend. Philos.*, p. 397 : « Modus (Sciendi) est... ut in electis et utilibus fiat occupatio studentium, quia vita brevis est. »

(3) *Op. Tert.*, p. 69.

(4) *Op. Min.*, p. 324.

(5) Le point de vue de l'utile va de pair avec celui de la vérité et de la certitude. Par exemple : *Op. Maj.*, III, p. 21 : « Documenta veritatis et utilitatis » ; — *Op. Tert.*, p. 47 : « Sine eo [domino experimentorum] impossibile est quod tractetur [philosophia] utiliter nec certitudinaliter. »

(6) *Op. Tert.*, p. 10-11.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 3.

(8) *Op. Min.*, p. 324.

bonum secundum quod quid nihil valet secundum se » (1). Certes, encore faut-il, pour mettre la vérité en pratique, l'étudier en elle-même, et c'est ainsi qu'il y a des sciences qui sont dites spéculatives (2), et il y a donc une « considération absolue » du savoir nécessaire et légitime ; mais spéculatives, ces sciences ne laissent pas, à moins d'être viles (3), de servir indirectement nos fins (4), et cette considération est provisoire et toute suspendue à une autre : la considération parfaite de la Sagesse, est, avec cet aspect absolu sous lequel elle donne à l'explication du vrai, sa considération relative sous laquelle elle donne à l'application (5), selon qu'elle promeut le bien du corps et de la fortune ou encore celui de l'âme et qu'elle contribue par conséquent d'une part au bien-être de l'Etat ou de la Cité gardiens de nos intérêts matériels, et d'autre part à la défense, illustration et dilatation de l'Eglise, dépositrice des intérêts spirituels de l'humanité, quatre grandes finalités que nous avons déjà rencontrées au seuil de notre étude en faisant l'éloge de la science et dont nous connaissons maintenant les titres à une absolue royauté (6).

L'on se méprendrait gravement, on le devine assez d'après l'un des biens assignés à l'humaine activité et les finalités qui s'y rattachent, si l'on interprétait cette doctrine de l'utile et du vrai dans le sens d'un aveugle Utilitarisme. La pensée de Bacon repose sur autre chose que cette simple boutade que nous avons relevée fidèlement : l'urgence, dans une vie courte, de prêter considération seulement aux choses et vérités utiles. Elle s'inspire

(1) *Ibid.*; — cf. Mss. Brit. Museum. Sloane 2156 : « Universaliter finis speculativae est practica, et difficilior et nobilior et longe utilior sicut finis se habet ad ea quae sunt ad finem. » (Fol. 83 a. 1.)

(2) *Compend. Philos.*, p. 396; — *Op. Tert.*, p. 59.

(3) Et certaines le sont en effet, telles la Grammaire et la Logique comme nous le disions à l'instant, et avec elles la Philosophie de la nature et la Métaphysique, chacune dans une de leurs parties. (Cf. *Op. Min.*, p. 324; *Op. Tert.*, p. 26.)

(4) Telle par exemple la grammaire des langues étrangères qui donne aux Latins [par l'hébreu] la connaissance des vérités théologiques [la théologie science des vérités sacrées est la science des Saintes Ecritures] et morales [par l'Arabe et le Grec qui nous ouvre la pensée profane], « Grammatica vero linguarum aliarum dat Latinis theologiam et moralem philosophiam, et ideo bonum animae elicit mediantibus his ». (*Ibid.*)

(5) C'est cette idée qu'illustre si bien l'image volontiers répétée par Bacon de la Sagesse comparée à un arbre dont successivement l'on considère les branches, les rameaux, les feuilles, les fleurs — et les fruits. (*Op. Maj.*, III, pp. 39; 60; 62; — *Op. Tert.*, p. 4; — *Hist. Rev.*, p. 508).

(6) Aussi Roger Bacon s'est-il attaché, comme il dit, à faire « un traité préliminaire des utilités de la science », auquel il donne un très grand prix. *Op. Tert.*, pp. 19; 21.

d'abord expressément d'un principe tout métaphysique, où l'on reconnaît bien la marque du Stagyrite (1) : le rapport de l'utile au bien est celui du moyen à la fin. Or, c'est la cause finale qui meut la cause efficiente à tirer la forme de la puissance de la matière ; elle est donc la première dans l'ordre de l'intention et elle doit être dès lors la première dans notre considération : c'est ainsi par exemple, puisque nous avons affaire ici au savoir, que les sciences s'entretiennent et se hiérarchisent suivant l'ordre de la finalité (2), et que nous rencontrons avec l'expérience de l'illumination intérieure, expérience souveraine, une application des plus curieuses du primat de la cause finale dans l'explication scientifique (3). Mais ce n'est là qu'une raison, somme toute, assez formelle qui n'a pu inspirer à elle seule ou la toute première, le génie plus positif de notre docteur. Une attache plus directe de son Utilitarisme nous semble être d'ordre psychologique ; elle se trouve d'abord dans la conception, commune alors à son école (4), de l'intelligence dans ses rapports avec les autres puissances : intellect et vouloir sont les deux emplois d'une seule et même faculté, ou plutôt elles sont l'âme elle-même, qui d'un même mouvement (5) appréhende la vérité, puis l'aime et

(1) *Op. Tert.*, p. 19 ; *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, page 123, édit. Steele.

(2) Les unes servant les autres dont elles constituent les principes par leurs propres conclusions (*Op. Maj.*, II 224), pour venir finalement servir toutes la théologie dont les principes sont justement les conclusions de la science immédiatement antérieure, la Morale (*Op. Maj.*, III, p. 76).

(3) Cf. « *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* », II^e Partie, chap. III, § II, *L'illumination intérieure, expérience souveraine*.

(4) L'école dite Augustinienne dont il apparaît un des représentants les plus fidèles, comme nous aurons à le constater maintes fois encore, au milieu du XIII^e siècle (Cf. Höver (Hugo) : *Roger Bacon's Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philos. und spekulat. Theologie* Bd XXVI, pp 393-400), et dont cette conception est en effet une des thèses les plus caractéristiques (Cf. Mandonnet. *Siger de Brabant*, 1911, p. 56 ; — Friedrich : *Geschichte der Lehre von den Seelenvermögen bis zum Niedergange der Scholastik* dans *Pädagogische Abhandlungen*. Bd V. I).

(5) Le P. Höver (*Op. citat.*, p. 399) interprète ici la pensée de Roger Bacon en la rapprochant de celle de Guillaume d'Ockam, pour lequel intelligence et vouloir seraient également identiques à l'âme et sous ce point de vue donc sans rang de priorité, tandis qu'ils se subordonnaient l'un à l'autre dans l'ordre de l'excellence et dans celui du temps, ici l'intellect précédant le vouloir, là le vouloir précédant l'intellect (Cf. Muschiatti : *Breve Saggio sulla Filosofia di Guglielmo d'Ockam*, p. 114). Mais ces trois points se retrouvent expressément chez le Docteur Admirable, et il n'est point besoin de descendre à Ockam pour les présumer, comme les références de la note suivante nous l'attestent pour le premier et le troisième, — et pour le second. Cf. *Op. Tert.*, p. 10 ; p. 269 ; *Histor. Rev.*, p. 499.

enfin la réalise (1), de telle sorte qu'une vérité « contemplative » apparait comme un mythe, une impossibilité psychologique ou tout au moins comme une futilité indigne de l'homme ; — elle se trouve aussi, croyons-nous, dans une conception plus personnelle de l'intelligence dans ses rapports non plus seulement avec les autres puissances ou encore avec la substance même de l'âme, mais avec la vie, l'ordre vital. Si le vrai est ainsi essentiellement engagé dans notre vie dont il doit servir les trois fins fondamentales, n'est-ce pas parce que notre intelligence y est engagée elle-même, destinée de par la nature à connaître notre bien matériel et spirituel et à nous éclairer dans nos efforts vers lui ? On comprend alors que ses concepts soient « inférieurs », « vils », « vains », « futiles » (2), tels, nous le dirons, les fameux Universaux (3), quand ils ne constituent pas un « bonum scientiae utile » (4), c'est-à-dire quand ils ne sont pas chargés de réel et gros de réalisations : ils sont tout simplement soustraits aux conditions de la vie, de leur vie ; on estime ainsi à leur valeur maintes formules baconiennes qui unissent le point de vue de l'utile à celui de la vie (5), à celui tout particulièrement de la vertu (6) ; ou encore on s'explique que la Logique des professionnels de la dialectique soit stérile et que la véritable Logique, comme nous le saurons bientôt, est celle-là qui interrogée par nos besoins, spontanément et naturellement, leur répond (7). On sait avec quel esprit sagace Roger Bacon nous a parlé de l'instinct (8) ; notre intellect serait donc ce que l'instinct est chez l'animal, parce qu'il fait pour nous ce que l'instinct fait pour la brute : il nous guide vers l'utile et le nuisible en bon serviteur de nos besoins. L'estimative animale, en effet, ne va-t-elle pas en s'accompagnant de la cogitative jusqu'à opérer des raisonnements concrets, se rapprochant ainsi de la raison qu'elle imite ? Pourquoi, dès lors, notre intelligence toute braquée vers l'utile et composant une même puissance qui connaît, désire et réalise, ne se rapprocherait-elle pas de l'instinct, qu'elle a précisément comme substrat

(1) *Op. Maj.*, III, p. 85 ; — *Ibid.*, II, pp. 243-244 ; 374-375 ; *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars IV, pp. 309-310, édit. Höver. — C'est, dit-il, la pensée même d'Aristote au troisième Livre de l'Âme, qu'il ne se lasse pas de citer, « intellectus speculativus veritatis per extensionem ad ejus amorem fit practicus » ; mais c'est celle aussi d'Augustin qu'il ne cite pas ici comme il le fait tant ailleurs et dont il continue pourtant la tradition.

(2) *Op. Min.*, p. 324 ; — *Op. Tert.*, p. 26.

(3) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 92, 119.

(4) *Op. Min.*, p. 324.

(5) *Op. Tert.*, p. 25.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 7 ; 8 ; 45 ; — *Op. Min.*, p. 320 ; — *Compend. Phil.*, p. 415.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 81 ; — *Op. Tert.*, p. 102-105.

(8) *Op. Maj.*, II, pp. 127-129.

dans la cogitative animale (1), et ne serait-elle pas un instinct qui se sait et se possède (2) ? Nous le laissons à décider, et nous n'avons point là en tous cas encore l'idée qui est à la source même de l'Utilitarisme baconien, car celle-ci, comme nous le verrons en son temps (3), est d'inspiration essentiellement morale et religieuse, toute chrétienne : si rien n'est vrai que l'utile, c'est que rien ne se qualifie pour nous dans l'ordre de la vérité et dans celui de la vertu, que par rapport à la béatitude : la science est la voie même du salut (4).

Il nous fallait, un instant, remonter aux sources de cette conception utilitariste de la vérité pour mieux descendre ensuite à ses conséquences, dont la première est, on le devine, que c'est en escomptant l'utile que l'homme a été conduit à l'étude. Considérez par exemple cette proposition de la géométrie : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Croyez-vous qu'un homme, quel qu'il soit, aura jamais le goût de la considérer et en donnera même un liard s'il n'espère pas en tirer un parti quelconque ? Il s'en désintéressera le plus naturellement du monde et il serait tout bonnement un sot de s'adonner à une connaissance ou à un travail scientifique dont il n'attend aucun bénéfice. Mais qu'il vienne à s'apercevoir qu'avec l'aide de cette vérité très simple il arrive à se certifier un certain nombre d'autres vérités très excellentes dans le domaine des autres sciences, aussitôt il mettra toute son application à la comprendre et à la vérifier elle-même (5) : la première condition donc, pour que l'homme acquière la certitude à l'endroit d'une vérité donnée, c'est qu'il l'étudie, et il ne l'étudiera jamais s'il ne la considère pas comme utile. Non seulement l'utilité est aux origines de la science, mais elle est encore la norme qui établit dans le vrai et le savoir une échelle de valeurs ; il y a deux ordres de vérités : celui des vérités « nobles », grandes, « considérables », « magnifiques » (6) et celui des vérités « viles ou infimes » (7), et la science se

(1) *Op. Maj.*, II, p. 9.

(2) Car tels sont les caractères de la raison humaine par rapport à la cogitative animale. *Op. Maj.*, II, p. 129.

(3) Cf. « *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* ». 1^{re} Partie, chap. III : *Conditions de l'Illumination*. § II : *Illumination et vertu*.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 36 ; *Ibid.*, II, p. 306.

(5) *Op. Tert.*, p. 22 ; *Op. Maj.*, II, p. 3. — Cette universelle applicabilité des figures et des nombres fondera, ce que nous appellerons plus loin (chap. II, § I) avec Roger Bacon lui-même du nom d' « expérience mathématique ».

(6) *Op. Maj.*, II, p. 172 ; 202 ; — *Op. Tert.*, p. 43 ; — *Hist. Rev.*, p. 510 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9.

(7) *Op. Min.*, p. 324 ; — *Op. Tert.*, p. 26.

trouve ainsi avoir d'autant plus d'excellence qu'elle est plus intéressée (1), ce qui nous éloigne singulièrement de la vieille conception d'Aristote et de celle du Moyen-Age (2), pour nous ramener à notre pensée plus positive moderne. Bien mieux, l'utilité ne préside plus seulement à la première étude du « vrai » et à sa hiérarchie quand il est trouvé, mais elle nous conduit encore dans sa recherche, — et c'est ce qu'il nous importe ici de dégager, — à la certification, c'est-à-dire à son épreuve. Une vérité, en effet, est-elle à vérifier ? La première question qui se pose à moi est de savoir, disions-nous à l'instant, si elle m'est utile, auquel cas seulement j'ai souci d'acquiescer à son endroit la certitude, et je la rapporterai donc d'abord à mes fins. Mais voyez : précisément il n'appert qu'elle est effectivement utile qu'autant que je la rapporte à la réalité, car la vérité a beau s'accorder avec mes besoins, elle ne laisse pas que d'engager aussi les choses, et ce n'est qu'effectivement servie par celles-ci qu'elle peut efficacement servir ceux-là, — et voici notre application certificative et avec elle la certification baconnienne qui, dès lors qu'elle applique le vrai sous les espèces de l'utile, nous fait connaître l'utile sous les espèces du vrai. Reprenons nos exemples : que le feu brûle, il ne m'importe de le certifier qu'autant qu'y sont intéressés mon bien et mon mal corporels. Et comment le saurai-je ? En me brûlant ; le feu me brûle parce qu'en vérité il brûle, et c'est parce qu'il me brûle que je suis sûr « ipso facto » qu'il brûle : la sécurité dans ma certitude n'a pas pour moindre facteur l'expérience de mon bien-être corporel gravement lésé. Il en est de même pour le triangle équilatéral : c'est parce qu'il m'est utile, parce qu'il me certifie, par exemple, le mystère salu-

(1) *Op. Tert.*, p. 40 ; — *Op. Maj.*, III, pp. 3 ; 25. — Il n'y a de science séparée d'une chose qu'autant que cette chose est très utile : *Op. Maj.*, II, p. 3.

(2) Ainsi Roger Bacon, suivant la remarque d'Hauréau (*Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris 1880, T. III, p. 179) aurait mépris précisément ce que son temps prisait le plus, la Logique et la Métaphysique, qui sont avec la philosophie de la nature, nous dit lui-même le Docteur Admirable (*Op. Minus*, p. 326) les sciences « in quibus est tota gloria studii modernorum ». La chose est vraie de la Logique, encore que Roger consacre lui aussi un traité spécial (que nous n'avons plus) aux « Logicalia » (*Communia Natur.*, I, p. 1), mais ne l'est de la Métaphysique que dans une de ses parties (*Op. Minus*, p. 324), la Métaphysique étant au contraire fondamentale par rapport aux autres sciences (*Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9), comme l'est d'ailleurs de son côté la Philosophie de la Nature (*Ibid.*, p. 5) [laquelle n'est aussi méprisable que dans une de ses parties (*Op. Minus*, p. 324], et son utilité étant dès lors indéniable, immédiate pour les sciences qu'elle explique, médiate pour les vérités qu'elles appliquent. La même erreur, sensiblement, se retrouve aussi sous la plume de Charles (*Roger Bacon, sa vie, etc.*, p. 279) à propos d'un texte capital touchant l'idée baconnienne des causes dans la Physique, et nous en ferons ailleurs, en passant, justice.

taire de la Trinité, qu'il devient pour moi une vérité noble et que je m'attache à lui, mais précisément en l'appliquant ainsi je me l'explique en toute évidence, car je le vois figuré ou le figure moi-même. Quant à la taille des pierres précieuses qui s'opèrerait au dire de l'opinion commune par la vertu spéciale du sang de bouc, il ne m'importe tant de la savoir que parce qu'elle met en jeu le bien-être de la fortune, et c'est en l'utilisant heureusement par le seul emploi de la poussière d'autres gemmes, que je me vérifie bien en effet cette vérité que la taille des diamants s'opère par les fragments d'autres diamants et non par le pouvoir du sang de bouc. Encore une fois, la vérité peut concerner les choses sans intéresser mon bien et nous savons qu'elle est pour nous alors dans son « *bonum scientiae* » comme si elle n'était pas, mais elle ne peut intéresser efficacement mon bien sans concerner les choses, et voilà pourquoi l'utilité contribue à nous manifester le vrai et à nous confirmer en lui, puisque dans la sûre application de la vérité à mon bien, elle nous atteste l'application sûre de la même vérité aux choses, application dont nous savons qu'elle est la cause de notre sécurité intellectuelle, parce qu'elle est le critère de la certitude.

Tout cet Utilitarisme auquel nous a conduit la notion de certitude et de vérité, commande ainsi une idée de la connaissance humaine dont il est bon en passant de fixer l'allure. Si la vérité vient en nous des choses qui l'expliquent et va par nous aux choses auxquelles elle doit s'appliquer, c'est que par-delà les choses elle vient de nos besoins qui la font chercher et découvrir, et revient, une fois trouvée, à nos besoins dont elle reçoit le coefficient de sa valeur ; elle ne trône donc pas en notre esprit comme une reine hiératique qui se ferait contempler dans sa splendeur, et si elle se fait servir, c'est pour servir. Il y a là, dans l'ordre de la connaissance, une certaine gravitation des choses autour de nous qu'il n'est pas sans intérêt de relever ; non pas cela, va sans dire, que l'ère de la Critique se soit, même limidement, levée, car les choses ne sont inconnaissables qu'à celui qui n'est pas en état de les connaître en ne répondant pas aux conditions de la grâce illuminatrice (1) ; mais elles sont en elles-mêmes « indésirables » à connaître quand elles ne servent pas nos intérêts : c'est comme la translation de l'axe du connaître, du domaine de la pure intelligence, dans celui de l'appétit et de la vie. Relativisme, rappelons-le, qui plus tard se rectifiera devant nous, car l'intérêt qui fait ici figure d'absolu est relatif au « Bien » et le Bien, à son tour, est relatif à la Béatitude : encore une fois,

(1) Cf. « *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* », I^{re} Partie, chap. II : *Nécessité de l'illumination*. § I. *Critique de la connaissance humaine*. Cf. aussi chap. III.

l'Utilitarisme de Bacon, pour être compris, doit être envisagé et étudié sous son aspect religieux et moral.

En attendant, maintenant que l'idée baconienne de la certitude se trouve définie dans son inspiration doctrinale et dégagée surtout dans ses caractères, nous pouvons juger des moyens de certification en connaissance de cause : le moment est venu de procéder à la critique des méthodes.

§ II. — TROIS MÉTHODES

L'intérêt historique de la critique baconienne des méthodes est considérable, et l'on attendra sans doute de nous, en dépit de la remarque déjà faite, maints rappels de la pensée du temps sur cette question de l'autorité, du raisonnement et de l'expérience ; à dessein pourtant, l'historien ici sera très réservé, renvoyant pour ce faire à la Synthèse doctrinale de Roger Bacon, quand le moment sera venu de recomposer l'idée synthétique de la méthode et de mettre en relief sa valeur et sa signification au ^{xiii}^e siècle (1), dans la mesure du moins où l'étude de l'illumination se trouve bénéficier alors dans ses conséquences, de ce recours à l'histoire ; — et nous passons donc d'emblée à cet examen des sources et moyens traditionnels de la certitude, qui paraît d'autant plus catégorique en ses formules chez le Docteur Admirable, qu'il est plus bref.

Il y a trois façons de connaître, lisons-nous dans le *Compendium Studii Philosophiae* (2) : l'autorité, le raisonnement et l'expérience, et si dans l'*Opus Majus* (3), nous n'en trouvons plus que deux nommément indiquées, l'expérience et l'argument, c'est que l'« argumentum » se dit alors non seulement du raisonnement, mais aussi de l'argument d'autorité, comme nous l'attestent les exemples, « scribunt auctores », « vulgus tenet », « vulgatum est » (4), et comme d'ailleurs Bacon nous le fait comprendre incidemment par la suite (5). Naturellement ces trois modes de connaissance fondent trois méthodes de savoir : sont-elles toutes certificatrices, et sinon,

(1) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon* », III^e Partie: *Les doctrines de l'Expérience et de l'Illumination et la Synthèse doctrinale baconienne*. — Chapitre I: *La méthode du savoir*. § II: « *Scolastique nouvelle?* »

(2) Page 397 : « Quia licet per tria sciamus, videlicet per auctoritatem, et rationem et experientiam... »

(3) *Op. Maj.*, III, p. 167 ; « Duo enim sunt modi cognoscendi, scil. per argumentum et experientiam... »

(4) *Ibid.*, pp. 168 ; 169.

(5) *Ibid.*, p. 171, « et ideo cum omnes partes philosophiae speculativae procedant per argumenta, quae vel fiunt per locum ab auctoritate vel per ceteros locos argumentandi... ».

quelle est celle qui nous fait connaître de toute vérité, « ad omnia scienda... modus optimus » (1) ?

À la méthode longtemps la plus célébrée, tout honneur; commençons donc par la méthode d'autorité, et pour l'exécuter aussitôt avec Roger, dont la critique se fait ici d'une insistance et d'une âpreté singulières, nous témoignons ainsi combien notre moine avait à cœur de renverser cette vieille idole. Car l'argument de l'autorité, c'est l'argument tiré de l'exemple ou parole fragile d'un auteur sans titre, ou bien encore puisé dans la coutume ou enfin fondé sur l'opinion commune, « hoc exemplificatum est per majores, hoc est consuetum, hoc vulgatum est, ergo tenendum » (2), et ce sont là précisément ces grandes causes des erreurs humaines, « fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti », dont Roger Bacon, avant que son glorieux homonyme du xvi^e siècle ne le fit lui-même à sa manière sous le nom de ses fameux « idola tribus et idola fori » (3), s'est attaché à dénoncer la malice (4); et il les fait dériver, toutes les trois d'une quatrième, la pire de toutes, l'orgueil qui fait ostentation de ce qu'il sait faussement et silence sur ce qu'il ignore trop réellement, « propriae ignorantiae occultationem cum ostentatione sapientiae apparentis » (5).

(1) *Compend. Philos.*, p. 393.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 2; *Op. Tert.*, p. 71.

(3) Brusadelli, *Ruggero Bacone nella storia*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Anno VI, Fascicolo 6, pp. 522-523.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 1-35; — *Op. Tert.*, pp. 25; 69-73; — *Compend. Philos.*, p. 414; — *Compend. Stud. Theolog.*, pp. 28-34; — *Hist. Rev.*, pp. 507-508; — *Communia Mathematicae*, Extraits Charles, p. 363. — Cette distinction des causes d'erreurs semble bien empruntée par Roger Bacon à Sénèque; *Op. Tert.*, p. 72.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 18-19; *Op. Tert.*, p. 71. — Remarquer que cette quatrième cause d'erreur n'est pas nommée par Bacon dans son *Compend. Stud. Theolog.*, communément regardé sur la foi d'une date « et fere nulli usque in hunc annum Domini 1292 », qui s'y trouve incluse (p. 34, édit. Rashdall), comme le dernier de ses écrits, bien que le P. Mandonnet le conteste (*Revue Néo-Scolast.* 1910, p. 334, note 1) et estime sa composition antérieure à celle de l'*Opus Majus*. Dans les deux cas, cette absence peut être significative, si l'on doit en chercher la signification comme le croit Charles (p. 411), (ce qui ne nous est pas évident du tout, car enfin l'orgueil est la racine même des trois autres causes d'erreurs et il se trouve donc visé à travers elles, et d'ailleurs cette autorité usurpée, fille de la superbe de l'esprit qu'on ne croit plus retrouver ici mentionnée, ne l'est-elle pas sous le nom de la première cause de nos erreurs « hoc exemplificatum est per majores », c'est-à-dire (*Op. Maj.*, III, p. 2): « fragilis et indignae auctoritatis exemplum ? »): elle prouverait que la morgue des faux docteurs n'avait pas encore comblé sa mesure, et on le comprend assez si le *Compend. Theolog.* date d'avant 1267, quand on songe que la fortune d'Albert et de Thomas, — car

Nous retrouverons ailleurs (1) cette morgue ou jactance de l'esprit, mère commune de nos autres causes d'ignorance et d'erreurs, et ce sont donc seulement les trois filles maudites qu'elle engendre comme des furies dévastatrices (2) que nous allons déposséder de leurs couronnes usurpées ; leur cause sans doute est toute jugée du seul fait qu'elles se présentent toutes les trois à nous, sous la forme quasi syllogistique surtout qu'elles viennent de revêtir, mais nous ne devons pas oublier que nous sommes au ^{xiii}^e siècle, où l'évidence de ce qu'il y a d'injustifié dans leur crédit n'est pas encore la nôtre, et nous nous appliquons d'ailleurs quelque peu à cette critique, moins pour y insister avec Roger lui-même que pour en faire notre profit par la suite, quand le moment sera venu notamment de dégager l'inspiration hermétique de l'expérience baconienne et de mettre en valeur certain caractère de mysticisme de l'illumination intérieure.

L'homme a déjà bien assez de causes d'ignorance et d'erreur en lui-même sans en ajouter encore d'autres extérieures (3) et telles sont bien les soi-disant méthodes que Bacon comprend collectivement sous le nom d'argument d'autorité (4). Quoi de plus suspect et faillible d'abord que la parole ou l'exemple d'un auteur quelconque, et il s'agit ici de ces auteurs qui ont autant d'autorité qu'un œil de pierre par exemple ou un œil peint ou dessiné au prix d'un œil véritable (5) ! Quand on songe qu'il n'y a pas sur dix mille individus un seul qui soit parfait en toute science et en toute vertu, que dis-je ? un seul peut-être qui soit parfait dans une seule science et une seule vertu, on ne peut en vérité faire foi à un homme pour cela seulement qu'il a parlé de telle façon ou agi de telle autre (6) : il y a dix mille chances contre une que l'auteur se soit abusé lui-même ou — rappelons-nous la malice de l'orgueil — ait voulu nous abuser nous-mêmes. Et la chose est encore plus vraie des habitudes personnelles, « *consuetudo nostra* » (7) que

ce sont bien eux qui sont visés après Alexandre de Halès, — ne faisait qu'avoir son plein retentissement dans les écoles ; ou qu'en 1292 les critiques de Bacon avaient porté leurs fruits, à moins que, dans les deux cas, notre moine ou encore trop timide, ou devenu prudent et résigné (et pour cause), eût préféré se taire sur ce qu'il jugeait toujours comme la source de tout mal, du mal de l'esprit comme de celui du vouloir ou du cœur.

(1) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*. » 1^{re} Partie, chap. II : *Conditions de l'Illumination*.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 2 : « *Ex his autem pestibus mortiferis...* »

(3) *Op. Maj.*, III, p. 2.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 171 ; « *per locum ab auctoritate* », c'est-à-dire : *Ibid.*, p. 168 ; « *Scribunt auctores* » (première cause d'erreurs) « *et vulgus tenet, vulgatum est* » (troisième cause).

(5) *Op. Maj.*, III, p. 4.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 7.

(7) *Op. Tert.*, p. 70.

l'on a prises et qui prétendent à devenir les lois et les critères de la vérité de nos jugements : c'est qu'en effet l'individu, en raison de la nature humaine foncièrement mauvaise, prend plus l'habitude du mal et de l'erreur que du vrai et du bien (1), sans compter que les questions sont bien peu nombreuses où les habitudes n'entrent pas en conflit et où les auteurs s'accordent dans la même réponse qui les départagera (2) ? Mais c'est surtout à l'habitude collective, c'est-à-dire à l'opinion commune que va s'en prendre la verve de notre moine, et c'est là qu'il nous faut le suivre de plus près, supposant pour le moment accordée cette inimitié singulière du mal moral ou du péché avec la science et la vérité qui est à la base de sa critique et qui sera ailleurs l'objet, à propos de l'illumination, d'une étude toute spéciale.

Il peut arriver, nous savons en quelle proportion, à un auteur et à l'habitude propre de ne pas nous induire au mal et en erreur ; à l'opinion commune, jamais (3), et de quelque ordre de vérité qu'il s'agisse, vérité divine ou vérité simplement humaine (4), elle a toujours été plongée dans l'erreur et l'ignorance. L'histoire est là tout entière, qui nous l'atteste (5) ; l'histoire de la pensée religieuse d'abord : il y a eu deux révélations, et la Loi ancienne et la Loi nouvelle ne furent connues à leur origine que d'un nombre infime de privilégiés, et cette proportion devait se maintenir à travers leur histoire respective : d'une part, non seulement toutes les nations en dehors du peuple hébreux, mais presque tous les membres du peuple élu croupirent dans l'ignorance et le mal, hormis quelques individualités qui connurent et pratiquèrent les vérités du salut ; nous voyons, d'autre part, aujourd'hui, peu de chrétiens devant le nombre des païens, idolâtres, Juifs, Sarrazins, Tartares (6), et chez les chrétiens, peu de vrais croyants devant le nombre des hérétiques et des schismatiques, et dans l'Eglise peu de vrais fidèles devant le nombre de ceux qui n'ont pas leur foi informée par la charité et prouvée par les œuvres, et chez ceux qui vivent la vie spirituelle, peu de saints devant le nombre des imparfaits et des tièdes (7).

(1) *Ibid.*, p. 8.

(2) *Historical Review*, p. 502.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 11.

(4) *Op. Tert.*, p. 70.

(5) *Compend. Stud. Theolog.*, p. 32-34.

(6) Autant de peuples, autant de religions différentes, qui forment avec le Christianisme, les six grandes religions passées en revue par l'Apologétique baconienne. *Op. Maj.*, II, p. 366 ; — *Op. Tert. Fragm. Duk.*, p. 168.

(7) Roger Bacon reprend d'une façon saisissante ces divisions et contre divisions successives « si dividimus in multitudinem et paucitatem... » (*Comp. Stud. Theolog.*, p. 33), en guise d'exorde à cette partie de la Philosophie Morale qui répond à notre Apologétique, et cela pour montrer l'urgence et la

Mêmes divisions à faire dans l'histoire de la pensée philosophique et cela jusqu'à nos jours où nous voyons le meilleur de la philosophie d'Aristote encore ignoré de la multitude des Latins. L'opinion commune est donc bien convaincue d'être l'opinion d'une foule radicalement et invinciblement corrompue et ignare, et elle ne s'appelle pas impunément, remarque malicieusement Roger, l'opinion du vulgaire : elle est bien en effet par définition la raison des sots et des insensés, « vulgus imperitum vel insensatum » (1). Voilà une qualification dans sa concision assez éloquente, et avec quelle plume fidèle à elle-même dans ses formules, Bacon la prodigue pour signifier en tout et toujours son absolu mépris pour le sentiment du commun (2) ! Il n'y a guère de pages de son œuvre où il ne s'oppose ainsi à la foule des théologiens et des philosophes (3) et quand il lui arrive de se voir d'accord avec elle, c'est pour déclarer que sa propre opinion en est d'autant « vilifiée » (4). Savourez plutôt ce morceau où il prend sur le vif les attitudes diverses de cette tête malade et esclave, vide et vicieuse qu'il prête en la personnifiant à la multitude anonyme (5) : le chef dans une société donnée néglige-t-il de promouvoir le bien commun ? Tous dorment ivres de sommeil ; vient-il à pousser vers le mal ? Tous s'y tournent et y tendent avec fureur ; dirige-t-il au contraire vers un bien imparfait ? Tous s'y inclinent, mais avec quel manque de discernement ! Que s'il montre enfin la voie de la perfection, alors tous la flairent de loin et ni ne peuvent

nécessité de cette tâche : prouver la vraie religion. *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 165 ; *Compend. Phil.*, pp. 402-403.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 11.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 4 « Multitudinis insensatae » ; *Ibid.*, p. 8 « vulgus imperfectum » ; *Ibid.*, p. 9 « Imperitum, non solum violentius est ad persuasionem mali... sed stultius est et magis elongatum a fine sapientiae » ; *Ibid.*, p. 11 « Stultitiam vulgi » ; *Op. Tert.*, p. 31 « totum vulgus insanum » ; *Ibid.*, pp. 66 ; 70 ; p. 72 « sensus vulgi... erroneus et numquam perfectus » ; p. 138 « unus stultus proposuit in publico, qui nomen habuit in vulgo » ; p. 270 « vulgi philosophantium et theologorum multorum stultitiam infinitam... et ideo in nullo est eis credendum, imo sunt sicut asini deridendi » ; *Compend. Phil.*, pp. 414-415 « vulgus infirmum » ; p. 416 « sensus vulgi pessimus » ; — *Compend. Stud. Theolog.*, pp. 28 ; 33 « multitudinem ineptam sapientiae » ; p. 52 « sensus damnabilis multitudinis stultae » ; *De Multiplicat. Spec.*, p. 509 ; p. 513 ; — *Epistol. de Secret. Oper. naturae et artis et de nullitate Magiae*, pp. 543-544 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 63.

(3) Toute son œuvre en réalité est contre les « exemplata, consueta et vulgata » ; — *Op. Tert.*, pp. 25 ; 59 ; 60.

(4) *Op. Tert.*, p. 187 : « Vulgus tamen non capit haec, nec ejus capita multa. Aliqui tamen se conficiant ad haec, nulla tamen rationum potentia ducti sed imaginatione sua in hoc sicut in aliis, magis falsis quam veris gaudentes ; unde vilificatur haec positio per eos si vera est... »

(5) *Op. Maj.*, III, p. 10.

la goûter, ni ne se soucient de le faire (1) ; et voyez encore comment il exécute ce pauvre Richard de Cornouailles (2), coupable d'avoir le crédit et la faveur de ses contemporains : « Optime novi pessimum et stultissimum » istorum (il s'agit d'erreurs qui touchent deux principes concernant la » signification des termes logiques et métaphysiques) errorum [auctorem], » qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem et apud sapientes insanus » (3), pour ne pas parler des autres « capita multitudinis istius temporis » (4), par lesquelles, à n'en pas douter, se trouvent désignés tout particulièrement frère Alexandre de Halès (5), Albert le Grand (6) et Thomas d'Aquin (7), les trois grands sages alors, Albert et Thomas surtout, pour la « plèbe des théologiens et philosophes » (8), à l'Université de Paris.

Mais il faut nous édifier maintenant sur le second aspect, complémentaire et passif en quelque sorte, de cette sottise, et pour cela supposer cette fois comme accordé, avant la preuve d'un tel principe (9) que la vérité est dans la force du terme une doctrine et que l'homme est un être essentiellement enseigné : si le vulgaire ne sait rien et ne peut rien savoir en fait de vérité qui compte (10), c'est qu'il n'a pas reçu communication de la science, et il ne l'a pas reçue parce qu'il ne peut ni ne doit la recevoir. Il ne le peut pas, car il est incapable de se hausser jusqu'à elle, même quand elle daigne descendre vers lui, et il lui suffit — c'est toute la science et toute la vertu à laquelle il peut prétendre — de ne point trop errer ni trop pécher (11) ; il ne le doit pas, car, mauvais, il la tourne en dérision, la condamne et la blasphème ; pire encore, il en abuse pour le plus grand

(1) *Ibid.*, p. 35 ; — *Hist. Rev.*, p. 505.

(2) Frère Richard le Roux de Cornouailles était en effet en grande renommée de science à l'Université de Paris, si l'on en croit Eccleston (*De adventu Minor. in Angliam* ed. Brewer, p. 39, *Analecta franciscana*, I, p. 239) et Adam de Marisco (*Epistolae*, edit. Brewer *Mon. francisc.*, I, p. 565). Sur ce Maître franciscain, Cf. Little : *The grey Friars at Oxford*, Oxford 1892, pp. 142-143.

(3) *Compend. Stud. Theologiae*, p. 52.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 17 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 43 « vulgus et capita ejus » ; Cf. *Op. Tert.*, p. 187 ; *De Multipl. Spec.*, p. 513.

(5) *Op. Minus*, pp. 325-327 ; — *Op. Tert.*, p. 31.

(6) *Op. Minus*, p. 327 ; *Op. Tert.*, pp. 14 ; 30-31 ; 33 ; 37 ; 38 ; 42 ; — *Compend. Phil.*, p. 426 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 11.

(7) *Compend. Philos.*, p. 426 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 66 ; *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars IV, p. 301, édit. Höver.

(8) *Op. Maj.*, III, p. 104 « Consuetudo vulgi theologorum modernorum ».

(9) Cf. « L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon », I^{re} Partie, chap. II, § II.

(10) *Op. Min.*, p. 315.

(11) *Op. Maj.*, III, pp. 9 ; 11 ; — *Compend. Phil.*, p. 415.

dommage des individus et de la société (1). Aussi tous les grands sages en tous les temps se sont-ils appliqués à se cacher de la multitude et à lui cacher le meilleur de leur savoir, aidés qu'ils sont d'ailleurs en cela par la plèbe elle-même qui, sous l'aspect actif de sa sottise, n'a de goût et de créance que pour les futilités et les sophismes des faux docteurs : témoins les philosophes de la Grèce qui se rassemblaient la nuit pour mieux vaquer, loin du profane, aux divins colloques de la Sapience, comme Aulu-Gelle le raconte dans ses *Nuits Attiques* (2) ; témoins les savants qui ne consignent dans leurs ouvrages que les tout premiers éléments et rudiments de leur science, se gardant bien de parler jamais de ses rameaux, de ses fleurs et de ses fruits ou s'ingéniaient à les voiler sous mille artifices de langage ; et, faut-il citer des noms ? témoins, Aristote qui ne livra qu'au seul Alexandre l'art de s'assujettir le monde entier avec quelques milliers d'hommes, ou encore Avicenne qui renferma le dernier mot de sa pensée dans sa *Philosophie Orientale*, après avoir écrit pour le vulgaire ses deux autres traités, le « *Liber Sufficientiae* » et le « *Liber dependentium* » (3), ou enfin Maître Pierre, consommé dans l'art et la science des expériences (4) qui, comme tous les autres alchimistes, ne voit dans le commun des hommes qu'une foule d'ânes et d'insensés (5) et se garde bien de leur commerce ; que si parfois ils sont contraints d'ouvrir leurs lèvres, voire même leurs livres. — car le vulgaire a ses fureurs, — ils empruntent la sottise commune, ils parlent comme tous, mais ils pensent comme le petit nombre, suivant la parole du Stagyrte (6). C'est qu'ils regardent tous la Sagesse comme un Sanctuaire dont les initiés peuvent seuls impunément et dignement fouler les parvis et dont seuls ils peuvent, tels des prêtres, célébrer les rites et les mystères. Ordonne-t-on des laitues aux ânes quand de simples chardons leur suffisent ? Donne-t-on des perles aux porcs quand ils se repaissent d'immondices (7) ? Et cette dernière image est empruntée à l'Écriture elle-même, ce qui prouve bien qu'une telle conception de la

(1) *Op. Tert.*, p. 270 ; — *Compend. Phil.*, p. 416 ; — *Epistola de Secretis oper. naturae et artis et de nullitate Magiae*, pp. 543-544.

(2) C'est bien, comme on le voit, la vieille doctrine grecque de l'initiation qui est ici en cause. Cf. Pohl (C.) : *Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Roger Bacon*. Neustrelitz 1893, p. 28.

(3) *Comm. Nat.*, Lib. I, Pars IV, pp. 281-282, édit. Höver ; — *Op. Maj.*, III, pp. 67 ; 85.

(4) *Op. Tert.*, pp. 46-47.

(5) *Ibid.*, p. 41 « alios homines reputant asinos et insanos ». Il y a dans cette formule une allitération assez sensible.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 11.

(7) *Ibid.* ; — *Compend. Phil.*, p. 416 ; — *Epist. de secret. oper. nat. et art.*, p. 543.

Sagesse scellée à la multitude n'est pas seulement celle de la philosophie humaine, mais celle aussi de la Sapience divine, où nous voyons Moïse monter seul sur le Sinaï et trois apôtres seulement assister à la transfiguration du Christ (1). En vérité, c'est bien léser la majesté du vrai que de briser le sceau qui le ferme aux regards vulgaires, c'est ici ou jamais, à la lettre, le profaner. Il y a ainsi dans l'ordre de ceux qui connaissent comme dans l'ordre des vérités connues, des classes, une hiérarchie : il y a les vérités viles et les vérités nobles, et il y a le vulgaire et les Sages, et l'élite seule peut savoir, car elle seule peut recevoir ; il n'y a que les têtes assez hautes qui soient touchées des grâces illuminatrices (2) : Dieu n'habite pas dans la multitude, mais sur les sommets.

Qu'on n'oppose point que par ailleurs Roger Bacon semble bien renoncer à ces idées qui devancent plutôt les âpres aphorismes de Nietzsche que les pensées analogues, tout aussi absolues, mais plus tempérées dans la forme et plus suaves, de Renan. S'il célèbre par exemple à la suite de Sénèque, la communication libérale de la Sagesse, trésor qui se dissipe à être gardé et s'enrichit à être prodigué (3), s'il affirme que ceux qu'on regarde comme des simples et que le commun des savants estime être des idiots connaissent pourtant des secrets qui échappent aux sages eux-mêmes (4), s'il proclame avec l'Écriture que la révélation divine est le privilège des petits (5), s'il reconnaît que pour son propre compte, il a parfois plus appris de ceux qui n'ont pas de nom dans le monde des savants que de ses propres maîtres, fameux pourtant par leur science, puisqu'ils s'appellent Maître Pierre, Robert de Lincoln, Adam de Marisco, si, par conséquent, il conseille d'observer et d'interroger les humbles comme les vieilles femmes, les paysans, les enfants, ainsi que l'a fait le Maître des expériences (6), il ne se déjuge pas pour autant lui-même, car d'une part, toute communicable qu'elle soit, la vérité ne doit pas moins être dispensée à qui de droit et reçue par qui de droit pour les raisons susdites, et, d'autre part, quand elle est connue d'humbles individualités sans renom dans la hiérarchie des Sages, elle vient certes du commun dans la personne de ces bénéficiaires, mais non pas de l'opinion commune qui est celle de la foule anonyme, et nous saurons, pour ne point parler encore d'un singulier privilège des

(1) *Op. Maj.*, III, p. 9.

(2) *Op. Min.*, p. 315.

(3) *Op. Tert.*, p. 11 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, pp. 26-28 ; — *Metaphysica seu de viciis contractis in studio theologiae*, pp. 2-3.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 24.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 213 ; — *Compend. Phil.*, p. 427.

(6) *Op. Tert.*, p. 46.

simples quant à la connaissance des secrets naturels, que chez les humbles dont le cœur est pur, l'intelligence est souvent gratifiée des plus sublimes clartés. L'esprit de Dieu souffle sur les sommets sans doute, mais les sommets ne sont pas ceux qui s'élèvent orgueilleusement, quelque brillants qu'ils puissent paraître ; la mesure de Dieu n'est pas la nôtre : elle élève en science ceux qui se sont abaissés par la vertu, et il demeure toujours vrai que la multitude ne peut ni savoir ni recevoir la vérité, — et donc elle ne peut nous la faire savoir : l'opinion commune n'est pas une méthode certificatrice, et nous ne pouvons mieux faire pour terminer, que retourner l'argument sous lequel elle s'exprime, accompagnée de l'opinion d'un auteur et de celle de la coutume, les deux autres méthodes ou « loci ab auctoritate », ses pareilles. Nous disions : « hoc exemplificatum est, hoc est consuetum, hoc est vulgatum; ergo tenendum » ; mais c'est précisément la conclusion toute contraire qui sort et doit toujours, ou peu s'en faut, sortir de telles prémisses (1), car ce qui a pour soi l'assentiment du commun est nécessairement faux « quod pluribus, hoc est vulgo, videtur, oportet quod sit falsum » (2).

Après les autorités, passons à l'autorité en elle-même comme méthode, et nous la voyons faire place aussitôt au raisonnement. Car, mettons les choses au mieux, il lui arrive bien de se rencontrer avec le vrai ; est-elle pour cela une méthode certificatrice, au sens où la certitude, fruit de la méthode, doit être une paix et une quiétude s'épanouissant en l'intelligence sous la vertu de la vérité elle-même qui s'irradie dans sa splendeur ? Non, car si nous donnons alors notre assentiment, ce n'est pas pour la vérité elle-même qui nous demeure, après comme avant notre adhésion, scellée dans son foyer de clartés, mais pour la parole de celui qui nous l'atteste, et pouvons-nous, dès lors, le donner et nous donner comme certains, quand l'intelligence en fait n'est pas illuminée ? En deux mots, l'autorité nous

(1) *Op. Maj.*, III, p. 2; pp. 17-18; — *Op. Tert.*, pp. 25-26; 71; — *Compend. Phil.*, p. 416.

(2) *Epistola de secret. oper. natur. et art.*, p. 543. Cet aphorisme s'entend, naturellement, du vulgaire, quand sur un point donné, et nous savons qu'ils sont infinis et surtout importants, il s'oppose aux Sages, car Roger Bacon a bien soin ici de noter que le vulgaire et les Sages s'accordent dans un certain nombre de concepts, lesquels ont bien peu de valeur et, communs et généraux comme ils sont, ne doivent être cherchés que pour le propre et le singulier à qui revient, nous le verrons, toute la vérité et toute la réalité. (Remarquer en attendant ces formules où « vil » et « commun » s'accompagnent, « communia parvi sunt valoris »; — *Op. Maj.*, III, p. 84 « quaedam communia et vilia... »).

fait croire, mais ne nous fait pas savoir (1), et c'est une méthode de science que doit être la méthode vraiment certificatrice.

Il n'en va plus de même du raisonnement : lui du moins ne s'en tient pas, pour nous faire adhérer au vrai, à une raison extérieure au vrai lui-même comme l'est le témoignage d'un auteur, ou le sentiment de l'habitude ou l'opinion du vulgaire ; il entend nous donner la raison même du vrai, le vrai dans sa raison (2), et il conclut et nous fait concéder la conclusion des autres (3). Mais il s'en faut pourtant qu'il soit, l'autorité rejetée, à lui seul une méthode et la seule méthode, et nous ne parlons pas des raisonnements quelconques, mais des raisonnements les mieux construits. Supposez par exemple qu'un maître veuille me prouver par la raison que le feu brûle sans que ni lui ni moi n'ayons jamais vu ou senti la flamme : il argumentera, et avec fougue et virtuosité et longtemps, car il est un maître en dialectique ; ses arguments se suffiront (4), mais ils ne me suffiront point. pas plus d'ailleurs qu'à lui-même, s'il convient qu'il est comme moi un esprit attaché à un corps et à un monde. Voyez en particulier le raisonnement de tous le plus parfait, le syllogisme ; il conclut quand il se trouve en tout conforme aux règles, et pourtant la question demeure pour moi toujours ouverte, qu'il agite et prétend résoudre ; ainsi, qu'y a-t-il de mieux en forme que cet argument en cours dans les écoles ? Le contraire est excité par son contraire : voyez plutôt les ennemis qui se rencontrent. Or, l'eau chaude est plus contraire au froid que l'eau froide ; elle devra donc se congeler plus vite que l'eau froide, excitée qu'elle y est par le froid auquel on expose les deux liquides dans deux récipients. Très bien, mais je reste inquiet comme devant, sans manquer pour cela au principe du Stagyrile dont l'autorité a d'ailleurs été ici mal comprise (5), et toute la pratique utilitaire de ma vie est paralysée. Voyez plus particulièrement encore, le plus parfait cette fois des syllogismes, qui s'appelle la démonstration ma-

(1) *Compend. Phil.*, p. 397 « Auctoritas non sapit nisi detur ejus ratio, nec dat intellectum sed credulitatem; credimus enim auctoritati sed non propter eam intelligimus ».

(2) *Op. Tert.*, p. 103 « Argumentum facit fidem de re dubia per assignationem causae et rationis ».

(3) *Op. Maj.*, II, p. 167 « Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem ».

(4) *Ibid.*, « Argumenta sufficientia ».

(5) Encore une indigence qui est trop souvent le partage de la méthode d'autorité, et dont Roger Bacon fait état maintes fois au cours de ses trois « Opus » et de ses traités, comme nous le verrons notamment à propos de la nature de l'illumination philosophique. (Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure* », II^e Partie, chap. I: *L'Illumination universelle*, § II: *Dieu intellect agent de nos âmes et dispensateur des idées éternelles*).

thématique : j'aurai beau par exemple me donner la meilleure démonstration possible du triangle équilatéral, je demeurerai insatisfait tant que je m'en tiendrai à son simple et seul concept et que j'en déviderai à part moi les propriétés et exigences ; les arguments de la raison pure, décidément, peuvent être les plus nombreux et les plus rigoureux du monde (1), nous n'en sommes pas plus capables de discerner par eux s'ils constituent des preuves véritables ou des sophismes (2).

Jusqu'ici manifestement c'est la déduction qui se trouve en cause sous le nom de raisonnement, mais puisqu'aussi bien nous apprenons encore en induisant, suivant la pensée d'Aristote (3), l'induction va-t-elle tomber elle aussi et succomber sous la même critique, et avec l'induction et la déduction, le procédé discursif comme tel ? Grave question, car elle engage et commande une autre, celle qui concerne la nature même de l'expérience baconnienne, expérience dont on a dit qu'elle était et n'était rien qu'une intuition (4) ou encore une pure observation ou constatation (5) en regard de la méthode discursive visée et condamnée comme telle, et dont nous aurons à dire, sans ratifier ces jugements absolument, les singuliers procédés et caractères ; question délicate aussi, car elle ne se posait sans doute pas pour Bacon avec l'instance et sûrement pas sous la forme où elle se pose,

(1) *Op. Maj.*, II, p. 167; *Ibid.*, p. 201; — *Op. Tert.*, p. 43 (Argumenta) « non certificant, quantumcumque sint fortia... »

(2) *Compend. Phil.*, p. 397.

(3) *Analyt. Poster.* I, 18, 81^a 40, “Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ὑποδείξει.”

(4) Manser (G. M.) : *Roger Bacon und Seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*. Bd. XXVII, pp. 14 et 30. Telle semble bien être aussi l'idée de Brusadelli : *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Vol. VI, Fasc. 6, p. 523.

(5) Tel Pierre Duhem, pour qui « la science expérimentale de Bacon n'a pas été la science qui raisonne sur des vérités fournies pour l'expérience, pour en déduire d'autres vérités susceptibles d'être à leur tour observées ; elle a été la science qui méprise le raisonnement et le remplace par l'observation (certificatio). Et Duhem cite à l'appui un passage du fragment de l'*Opus Tertium* qu'il a découvert (p. 137) : « Novit enim quod argumentum persuadet de veritate, sed non certificat; ideoque negligit argumenta ». (*Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1915, T. III, p. 440).

Il va sans dire que Duhem traduit indûment « certificatio » par observation, car la certification s'entend en général chez Bacon du procédé qui confère la certitude. Sans doute l'expérience seule certifie, et elle exclut donc tout raisonnement qui l'exclut elle-même ; mais peut-être n'exclut-elle pas le raisonnement qui n'exclut pas l'expérience, et peut-être exclut-elle bien l'expérience qui n'inclut point de raisonnement ? C'est ce dont nous nous assurerons justement, et nous aurons donc à revenir pour l'apprécier en son temps, sur cette interprétation d'un historien, aussi qualifié que l'est Duhem, de la pensée scientifique.

à propos de sa critique, à l'historien de sa pensée, l'idée et la pratique de l'induction n'étant point encore alors, que nous sachions (1), la nôtre. Que si nous la posons pourtant, c'est que pour y répondre nous trouvons chez Roger, sans frais d'interprétation, certaines données bien caractéristiques de l'esprit qui inspire toute cette critique des méthodes.

La façon d'abord dont le Docteur Admirable nous parle du raisonnement est déjà significative, et il semble bien que sous la généralité de la formule, il vise le raisonnement inductif en même temps, sinon autant, que le raisonnement déductif. Il nous dit, en effet, de cet « argumentum » dont il est avéré qu'il est par lui seul sans vertu certificatrice, qu'« il conclut et nous fait concéder la conclusion des autres » (2). Mais c'est

(1) C'est qu'en effet nous sommes comme enfermés dans un cercle, puisque si l'étude du procédé inductif chez Bacon nous amène comme en dépendant, à l'étude de ce procédé à l'époque, cette dernière étude nous ramène à l'étude de l'induction chez Bacon comme en dépendant elle aussi, et il n'y a aucune étude générale précise de l'induction médiévale, en particulier de l'induction au XIII^e siècle. En gros, l'on peut dire pourtant ce qui suit, et notre opinion est celle de Mansion, dans un intéressant article sur l'induction chez Albert le Grand (*Revue Néo-Scholastique*, 1906, pp. 115-134; 246-264).

L'induction n'avait pas, à l'époque, de sens bien précis, non plus d'ailleurs que l'*ἐπαγωγή* chez Aristote, et justement cela à cause de ceci, car les Scolastiques traitaient de l'induction en commentant les *Analytiques* et les *Topiques* du Stagyrite. L'induction se disait alors d'un mode de connaissance fondé sur les faits particuliers, et c'était là le sens générique. Mais ce genre comportait des espèces et l'on peut en remarquer deux principales qui n'étaient d'ailleurs souvent pas bien distinguées : l'induction par énumération et l'induction par abstraction.

L'induction par énumération passe des singuliers, qu'elle énumère, à l'universel, qui les résume, mais elle est à son tour double suivant que l'énumération est complète ou incomplète. L'induction par énumération complète est l'induction parfaite et démonstrative et elle se ramène au Syllogisme dont elle est pourtant une forme inférieure et imparfaite. L'induction par énumération incomplète est l'induction imparfaite et dialectique, et elle est dédaignée par les scolastiques pour le Syllogisme, comme convenant aux arts et non aux sciences. (C'est elle pourtant qui est pour nous le vrai procédé inductif et un procédé scientifique).

L'induction par abstraction est l'éduction, par la raison, des universaux, hors des cas particuliers semblables dont les images se sont amassées dans la mémoire, grâce à l'expérience, *experientia* ou *experimentum*, laquelle est donc la constatation répétée des cas analogues, constatation d'ailleurs pouvant impliquer (nous nous en assurerons chez Roger Bacon) l'observation et déjà l'expérimentation. Mais chose importante à remarquer : chaque fois que l'on rencontre à l'époque le mot d'expérience, l'on ne rencontre point comme son terme équivalent le mot induction, ce qui prouve bien que l'induction dont les Scolastiques d'alors traitaient en Logique n'était pas l'induction scientifique telle que l'entendent les modernes.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 167 « Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem ».

là le procédé discursif en lui-même, et telle est bien en effet l'interprétation d'un historien (1), sur la foi précisément de cette même notion de l'argument. Cette impression s'affirme quand on connaît les idées de Bacon sur la Logique (2), idées qu'il doit surtout à l'arabe Alhacen et dont on goûtera toute la saveur si l'on songe à l'esprit du temps, moins épris sans doute de dialectique qu'aux ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, mais peu enclin pourtant à convenir avec bonne grâce, que le laïque le plus ignare est aussi bon logicien que les plus grands clercs du monde, tout particulièrement ceux de l'Université de Paris (3) : comme la Grammaire est une science de mots toute d'invention et de convention humaines, la Logique des Latins renouvelée de l'*Organon* d'Aristote est une science de pure forme et toute d'artifice ; elle est accessoire entre toutes et, disons le mot, vile (4), parce qu'elle ne sert vraiment ni le bien du corps, ni celui de l'âme, ni celui de la fortune. Mais n'est-elle pas par définition la science et l'art de l'argument (5) et de l'argument tout court, quelque nom qu'il porte ? Voilà donc le raisonnement condamné, semble-t-il, pour lui-même, qu'il soit inductif ou déductif. Nous avons mieux toutefois : des précisions sous la plume de Bacon par lesquelles sa pensée ici s'établit et se confirme.

Revenons à nos exemples. Ils s'entendaient, disions-nous, de la seule déduction, — et nous insistons sur ce point, — seulement de la déduction pure : il s'agissait d'une flamme que ni mon dialecticien ni moi n'avions encore vue ou sentie, d'eau chaude ou d'eau froide dont la congélation était décidée plus ou moins rapide sous la seule vertu d'un principe rationnel, et tous les arguments sont à l'avenant, qui opèrent soi-disant la certitude dans les autres exemples, tels ceux qui sont réputés prouver que le diamant s'attaque avec du sang de bouc : ce sont des raisonnements « que le vulgaire fait et forme à part lui sans consulter l'expérience » (6). L'induction serait alors, direz-vous, hors de cause, puisque si la déduction peut ainsi ne pas se fonder sur l'expérience, elle ne peut pas, elle, par

(1) Manser, *Op. citat.*, p. 14 « Darunter (unter dem Argumentum) versteht er das schliessende Verfahren, ohne zwischen deduktiven und induktiven Schlüssen zu unterscheiden... » ; — P. 30 « Seine Erkenntnistheorie ist im Gegensatz zum abstraktiv-schliessenden Erkennen des Stagiriten auf der ganzen Linie intuitionistisch. Daher seine Abneigung gegen das schliessende Verfahren-argumentum-gleichviel ob deduktives oder induktives ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 81 ; — *Op. Tert.*, pp. 102-105.

(3) *Op. Tert.*, p. 105.

(4) *Comp. Phil.*, p. 324.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 87.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 167 « et vulgus tenet per argumenta quae fingit sine experientia ».

définition, ne pas partir de l'expérience et faire fond sur elle, — d'autant plus que Roger Bacon, opposant à l'argument la méthode certificatrice, célèbre en elle un procédé qui nous fait connaître la vérité des choses sans démonstration, par la seule expérience (1) : c'est donc que le raisonnement auquel il s'en prend ici entendait prouver le vrai sans expérience, par la seule démonstration (2), et une telle inférence ne peut être que l'inférence déductive, ce qui s'accorde bien avec le nom que revêt ailleurs (3) le fameux « argumentum » et qui n'est autre que le terme « ratio », par où il faut comprendre vraisemblablement et seulement, si l'on peut faire état d'une telle appellation, le discours de la raison ratiocinant toute seule ! — Détrompez-vous : l'induction n'évite le sort de ces déductions abstraites que pour suivre celui d'autres déductions qui excipent, à l'endroit de l'expérience, du même caractère que le raisonnement inductif. La déduction pure en effet n'est pas toute la déduction ; il y a aussi des déductions qui empruntent cette fois leurs prémisses à l'expérience, mais entendent procéder à leur conclusion sans consulter derechef l'expérience, et ces inférences-là ne se suffisent ou plutôt ne nous suffisent pas plus que les premières : il n'y a de certificatrices que les déductions qui, d'une part, à chaque pas de leur démarche discursive, s'accompagnent de l'expérience, et voilà pourquoi la démonstration mathématique est si démonstrative, étant, pour ainsi parler, par ses nombres et surtout ses figures, essentiellement « monstrative », — et qui, d'autre part, s'accompagnent de l'expérience parfaite, et voilà pourquoi l'expérience dite mathématique, pour certifiante qu'elle soit, ne saurait encore se suffire et cède le pas à une autre expérience, pertinente celle-là complètement au vrai à vérifier, l'expérience de la méthode et de la science proprement expérimentale (4), deux aspects intéressants de la méthode d'expérience, qui apparaissent déjà devant nous et que nous aurons à dégager et à fixer par la suite. Vous voyez la conséquence : nous sommes

(1) *Ibid.*, « Qui ergo vult sine demonstratione gaudere de veritatibus rerum, oportet quod experientiae sciat vacare ».

(2) « Nuda demonstratione », lit-on, précisément plus haut. Ce terme de « nudus » se rencontre ailleurs sous la plume de Bacon avec le même sens : *Op. Maj.*, III, p. 85 « virtus cum felicitate excellit in infinitum scientiam nudam » ; *Ibid.*, p. 86 et p. 87, cette définition de la science pratique « haec scientia non est contemplationis nuda gratia sed ut boni fiamus ». Cf. aussi *Op. Maj.*, II, p. 243. Il est synonyme de « pure » qui est aussi employé : *Op. Maj.*, II, p. 170 ; *Op. Tert.*, p. 46.

(3) *Compend Phil.*, p. 397.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 172-173 « ... Omnium illarum (scientiarum) conclusiones nobiles investigat (Scientia Experimentalis) par experientiam. Scientiae enim aliae sciunt sua principia invenire per experientiam, sed conclusiones per argumenta facta ex principiis inventis. Si vero debeant habere

en présence d'une déduction qui, d'un principe général assis sur l'expérience, tire une conclusion particulière sans consulter l'expérience de nouveau, et pour cette dernière raison est sans vertu sur nous pour gagner notre assentiment à cette conclusion ; mais, justement, le verdict ne saurait être autre qui atteint la méthode inductive, car les considérants sont les mêmes pour elle, si la démarche qui les lui mérite est inverse de celle qui les a mérités déjà à la déduction : elle part en effet de l'expérience comme elle et même plus directement qu'elle, sans l'intermédiaire d'un principe universel, mais pour s'en passer finalement comme elle, avec le général qu'elle infère ; elle est donc convaincue elle aussi d'insuffisance, et comme nous étions amenés tout à l'heure à envisager déjà par la critique explicite de la déduction mixte, la double face de la méthode expérimentale, tout autant nous sommes à même maintenant, par cette critique implicite du raisonnement inductif, de nous représenter déjà chez Bacon l'induction scientifique : elle consistera à multiplier « infiniment » comme il dit (1) les expériences, et leur collectivité formera pour lui le fait général de la loi. — On dira peut-être : mais notre déduction, bien loin de nous témoigner ainsi du sort de l'induction, est plutôt suspendue au sien, car insuffisante, elle l'est certes dans sa conclusion et elle ne peut pas ne pas l'être, mais elle peut ne pas être insuffisante dans ses prémisses, et il semble même qu'à l'incertitude de la conclusion s'oppose sous la plume de Roger Bacon leur propre certitude. Or, ces principes généraux sont tirés de l'expérience, et comment le sont-ils sinon par l'induction ? La méthode inductive serait donc hors de cause, et elle doit l'être par ailleurs pour la bonne intelligence de la pensée baconienne, illustrée entre autres exemples par celui du feu qui est bien le plus typique. Je ne sais pas que le feu brûle et je me brûle en conséquence inconsiderément, parce qu'au préalable je ne l'ai pas vu brûler ou senti me brûler ; mais ai-je fait le constat de son action comburante, que je me dis certain de cette vérité physique : la flamme brûle, et je suis dorénavant paré pour la bonne poursuite de mes fins. Or, puis-je savoir ainsi que les autres

experientiam conclusionum suarum particularem et completam, tunc oportet quod habeant per adiutorium istius scientiae nobilis. Verum est enim quod mathematica habet experientias universales circa conclusiones suas in figurando et numerando quae etiam applicantur ad omnes scientias et ad hanc experientiam, quia nulla scientia potest sciri sine mathematica. Sed si attendamus ad experientias particulares et completas et omnino in propria disciplina certificatas, necessarium est ire per considerationes istius scientiae, quae experimentalis autonomatice vocatur ».

(1) *Ibid.*, p. 174 « Et sic per infinitos modos, tam naturales quam artificiales, contingit colores huiusmodi (iridis) apparere sicut diligens experimentator novit reperire ».

flammes, celle-ci par exemple, me brûleront, et agir en conséquence, sans induire ou plutôt sans avoir induit, à la première flamme sitôt expérimentée ? Et voilà l'induction à la base de mes démarches pratiques, comme elle était tout à l'heure à la base de notre déduction scientifique dans ses prémisses. Sans doute, mais l'historien n'a jamais dit que la pensée de Roger Bacon fut toujours bien lucide et très cohérente (1) ; à cette difficulté d'ailleurs, elle ne resterait pas, croyons-nous, sans réponse, et le dernier mot de cette réponse est encore la condamnation de notre raisonnement inductif. Car, certes, je sais que cette seconde flamme va me brûler, parce qu'une première m'a brûlé, mais par quel discours ? En induisant, dites-vous, mais aussi en déduisant : cette flamme-ci m'a brûlé, donc la flamme brûle ; donc, cette flamme-là va me brûler. Or, ce second raisonnement est insuffisant, nous le savons, parce qu'il procède à la conclusion sans faire droit à son expérience ; il en était donc de même déjà du premier qui passe de l'expérience au général en se passant encore de l'expérience, de la conclusion... à moins qu'il ne consiste plutôt à aller des faits singuliers à la totalité des faits expérimentés, auxquels cas en effet il demeure hors de cause, comme la déduction vérifiée par l'expérience dans ses conséquences : notre induction a donc beau se suffire comme les autres arguments dont nous parlions tout à l'heure « *argumenta sufficientia* », elle ne saurait nous suffire pour que nous nous disions par son fait certains. Ainsi Roger Bacon peut ne pas s'expliquer sur elle au cours de sa critique des méthodes, il ne l'a pas moins, croyons-nous, disqualifiée, si nous en jugeons d'après la façon dont il s'est ouvert sur la déduction, et décidément c'est bien aux deux formes de raisonnement qu'il s'attaque, lorsqu'il s'en prend sous le nom d' « *argumentum* », au procédé qui « conclut ».

Dira-t-on maintenant devant le sort de l'induction et de la déduction, que le procédé discursif est condamné comme tel ? L'on serait mal fondé de le croire, quand le peu que nous savons de la méthode expérimentale vient précisément nous attester le contraire, et c'est cette idée baconnienne de la Logique qui confondait tout à l'heure dans la même critique le raisonnement inductif et déductif, qui va nous aider maintenant à réhabiliter le discours (2). Car il y a deux Logiques, l'une œuvre de l'homme et de l'enseignement humain, science toute abstraite, conceptuelle et verbale,

(1) Trop souvent toutefois ces contradictions ont été superficiellement et complaisamment relevées par l'histoire, et une étude attentive de notre Docteur nous amènera maintes fois à les réduire, en nous faisant faire en quelque façon le point dans sa doctrine.

(2) L'idée de Bacon ici devance singulièrement celle d'un autre Anglais, Locke, comme le fait justement remarquer Little : *On Roger Bacon's Life and*

art des formules, des modes, des figures, etc..., science et art complexes, longs et difficiles, et cette Logique-là est jugée, — et encore est-ce aussi sûr qu'elle soit définitivement et catégoriquement proscrite ? Sans doute il est entendu qu'elle est une science vile auprès de celles qui promeuvent le bien spirituel et matériel de l'homme, mais elle est en fait la science et l'art « scolastiques » par excellence et Bacon ne nous dit-il pas quelque part (1) qu'elle doit bien en droit occuper les écoles moins pour elle-même que pour le Savoir enseigné ? Le moyen autrement d'appliquer la science si on ne l'explique pas d'abord par l'étude, et comment l'expliquer sans les ressources de la dialectique, de la Logique d'Aristote et des Latins, ou comme il écrit lui-même (2) sans les exercices de la discipline de l'Ecole ? En tous cas, condamnée ou non, notre logistiquie suppose une autre logique dont elle tient sa valeur si elle en a quelqu'une, et cette logique, rationnante comme elle, encore qu'elle ne se fige pas dans ses formes et figures, est celle même de la nature avec les caractères précisément inverses des attributs de l'autre, antérieure au vocabulaire et au formulaire du logicien professionnel, intérieure à l'esprit, innée et toute commune (3), spontanée, entendez par là incomplexe et instantanée ou quasi telle, et partant très facile, logique qui est le ressort secret sans doute de la dialectique la meilleure et d'une façon générale de toutes les démarches de l'intelligence dans la science, mais qui volontiers est plutôt appliquée au service de nos besoins et se trouve de ce chef en contact permanent avec les choses ; disons le mot qui convient ici, logique instinctive (4) et évidente en ses inférences inconscientes, variées comme la vie. Manifestement elle déduit, comme

Works, dans *Roger Bacon Essays contributed by various Writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth*. Oxford 1914, p. 17.

(1) *Compend. Phil.*, p. 395.

(2) *Ibid.*, « caeteris exercitiis Scholasticae disciplinae » ; — Cf. aussi *Historical Review*, p. 501.

(3) *Op. Tert.*, p. 103 «... Quod omnibus notum est, noscitur naturaliter; quod enim omnibus individuis ejusdem speciei convenit, oportet quod naturaliter eis conveniat, ut gemitus infirmorum, et latratus canum, et calefactio ignium... » — Elle nous rappellerait assez bien la logique de ce bon sens dont Descartes nous dira qu'il est la chose du monde la mieux partagée, si elle n'avait certain caractère utilitaire dont nous allons faire état à l'ins-tant.

(4) Cette logique spontanée en effet qui fait la vertu de la raison réfléchie n'est pas pour cela exclusivement le fait de l'âme intellective : elle existe déjà et opère déjà à l'état rudimentaire et confus, imitant les inférences rationnelles, dans la connaissance de certains sensibles ; elle est alors le fait de l'âme sensitive dans la plus noble de ses parties qui sert de substrat à l'âme humaine, la cogitative, et elle est le partage de l'animal chez qui elle rend raison de

l'attestent la sentence d'Aristote dont Bacon se réclame — les idiots syllogisent — et les exemples dont il illustre cette argumentation spontanée : de deux pommes inégales, la plus belle choisie par l'enfant d'après ce principe que le plus beau est le meilleur (1), ou encore la pierre jugée transparente sitôt qu'interposée entre notre œil et un corps opaque éclairé (2). — mais elle induit aussi à n'en pas douter, encore que Bacon n'en dise rien, et l'argument d'ailleurs, tel qu'il se trouve ici défini sous sa plume, ne convient-il pas, nous le confirmerons à l'instant, aussi bien à l'induction qu'à la déduction (3) ?

C'est précisément en induisant et en déduisant ainsi qu'elle sauve les deux inférences, inductive et déductive, dont la condamnation ne saurait tenir, si elle était absolue, devant une telle logique naturelle aussi impérieuse : puisque nous avons en effet imprescriptiblement la puissance native de raisonner, exerçons-la bien ; tout est là pour nous, et le privilège de l'expérience est justement de la bien conduire en l'appliquant sous les deux formes du raisonnement expérimental qui, des effets, remonte aux causes, suivant en cela la voie inductive (4), et des causes descend aux effets, suivant en cela la voie déductive, dont la démonstration mathématique fait toute la vertu et tout le secret : voilà l'induction et la déduction certificatrices, et l'on ne saurait plus croire maintenant, sur la foi de cette critique, si absolue apparemment chez Bacon, de l'argument, que le raisonnement soit jugé et condamné comme tel : un discours en effet est jugé, mais le discours comme tel n'est pas condamné à mort en quelque sorte ; il est seulement condamné à servir perpétuellement l'expérience — ou à se servir d'elle, s'il arrive à Roger Bacon, sous la vertu de l'expérience et d'une expérience surtout que nos exemples jusqu'ici ne nous ont pas manifestée, de faire confiance à la raison après l'avoir soumise encore à une autre critique (5).

l'instinct de concert avec l'estimative. (*Op. Maj.*, II, pp. 9 ; 81 ; 127-129 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 83).

(1) *Op. Tert.*, p. 103.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 81 ; *Op. Tert.* frag. *Duh.*, p. 83.

(3) *Op. Tert.*, p. 103 « Omnis homo reddit rationes et causas dictorum et factorum suorum et rerum aliarum in quibus exercitatus est. Sed hoc fieri non potest nisi per argumentum ; quia argumentum facit fidem de re dubia per assignationem causae et rationis », en procédant, on le conçoit assez, de la chose à certifier à sa cause ou raison, ou de celle-ci à celle-là.

(4) Tel est bien le nom en effet donné par Bacon lui-même à cette démarche scientifique de l'esprit. *Communio Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 83 ; — *Op. Maj.*, I, p. 287.

(5) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez R. Bacon*. Première Partie, chap. II : *Nécessité de l'Illumination* § I. *Critique*

Le moment est venu maintenant de passer à la méthode certificatrice que nous avons tant de fois déjà rencontrée, sans pourtant nous être jamais arrêtés à elle, et le mieux est encore pour en bien estimer les titres, d'avoir présent à l'esprit le vice fondamental des deux autres méthodes. A propos de vérité et de vérification, le raisonnement s'en tient au seul esprit ou, au mieux aller, tient aux choses, mais à travers les principes de l'esprit, croyant bien pour cela tenir les choses dans ses conclusions, dès lors qu'il est conséquent avec ses prémisses ; il ne peut donc nous donner la certitude, si la certitude jaillit de la lumière de la vérité elle-même, car il y a bien chez lui rayonnement du vrai, mais cette lumière du vrai n'est jamais qu'un reflet que l'esprit ne saurait se contenter de recevoir, et elle peut bien être le mirage du sophisme dont il ne saurait se laisser décevoir. Et le raisonnement auquel nous avait amenés la critique de l'autorité comme à une méthode apparemment supérieure, nous ramène ainsi à l'autorité pour nous montrer la même indigence : qu'ils s'en tiennent à la parole d'un autre ou bien à un principe de l'esprit, tous deux se tiennent à distance des choses, et ne sont point à même de nous faire savoir parce qu'ils ne nous font point percevoir à même la réalité.

Et qui donc nous certifie ainsi de cette certitude requise pour qualifier la vraie méthode, sinon l'expérience, laquelle, pour connaître la vérité des choses, s'adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité ; « *necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem* » (1), et exerce, en s'adressant ainsi aux choses de la nature, la logique naturelle de l'esprit tournée vers l'utile et la pratique ? Pour nous faire savoir en effet si le feu brûle, si le diamant se taille bien avec du sang de bouc, si les glandes de castor dont se servent les médecins sont les testicules de l'animal mâle, si l'eau chaude se congèle plus vite que l'eau froide dans les récipients, aussitôt elle applique toutes ces vérités certifiables à leurs réalités respectives ; parce qu'elle les applique sûrement ou non, elle sait des unes qu'elles sont des vérités, des autres, des contre-vérités, et cela en toute sécurité, la lumière qui s'épand dans l'intellect s'irradiant du vrai lui-même en son foyer de clarté ; et parce qu'elle les sait ainsi en toute quiétude, elle les applique désormais en toute rectitude pour le plus grand profit de nos besoins ; et elle sait tout autant la vérité du triangle équilatéral, en le réalisant, et parce qu'elle se l'est ainsi lumineusement expliquée, elle l'applique opportunément à certaines autres vérités pour nous en ménager

de la connaissance humaine. Troisième Partie, chap. I : *La Méthode du savoir* ; chap. II : *Le Savoir*.

(1) *Historical Review*, p. 502.

l'expérience dite mathématique. Mais ce sont-là les trois conditions que nous avons reconnues à la certification pour qu'elle se fasse, et les trois caractères auxquels nous avons reconnu qu'elle s'est faite. L'expérience est donc la méthode certificatrice : seule, elle l'est, car il n'y a qu'elle à nous vérifier ainsi le vrai avec appel au réel et à le réaliser ensuite avec pleine efficacité au service de nos fins matérielles et spirituelles, — et elle l'est à elle seule, car elle suffit à cette tâche d'aller aux choses pour savoir et des choses à nos besoins pour pouvoir, « *experientia sola certificat* » (1); nécessaire et suffisante, elle est bien la méthode universelle et parfaite « *ad omnia scienda modus optimus* » (2), que nous cherchions pour constituer la science, « *scimus per experientiam* » (3), et pour conclure nous ne pouvons mieux faire que laisser parler Roger Bacon lui-même dans l'un des passages dont nous venons d'exprimer la doctrine, passage qui ne le cède en rien à maints textes d'un autre « *Discours de la Méthode* » célébrés par l'histoire : « La méthode la plus parfaite consiste à étudier dans l'ordre » les parties du savoir, c'est-à-dire à procéder de ce qui se comporte comme » principe à ce qui s'y rapporte comme conséquence, du facile au difficile, » du général ou commun au propre ou particulier, du moins au plus, du » simple au composé, etc...; elle consiste encore à choisir pour l'étude les » objets qui sont les plus utiles et cela en raison de la brièveté de la vie ; » elle consiste enfin à constituer une science qu'on puisse donner en toute » certitude et toute clarté, sans mélange de doute et d'obscurité. Or, à cette » dernière condition de la méthode parfaite, nous ne pouvons répondre » sans la pratique de l'expérience ; car nous avons bien trois moyens de » connaître, l'autorité, l'expérience et le raisonnement ; mais l'autorité ne » nous fait pas savoir si elle ne nous donne pas la raison de ce qu'elle » affirme ; elle ne fait rien comprendre, elle fait seulement croire, et l'on » ne saurait dire en vérité que nous savons par cela seul que nous croyons ; » et le raisonnement de son côté ne peut distinguer le sophisme de la démonstration, à moins d'être vérifié dans ses conclusions par les œuvres » certificatrices de l'expérience, comme nous le verrons plus loin à propos » de la science expérimentale. Il se trouve pourtant que personne de nos » jours n'a eue de cette méthode ou plutôt elle n'est pratiquée que dans » ce qu'elle a de vil et d'indigne de l'étude du savant ; c'est pourquoi tous

(1) *Op. Tert.*, p. 43 ; — *Historical Review*, p. 510.

(2) *Compend Philos.*, p. 397.

(3) *Op. Tert.*, p. 37. Remarquons ailleurs le couple d'idées « *Sapientissimus et expertissimus* », « *Sapientes et experti* » : *Op. Maj.*, III, pp. 24 ; 34 ; 47 ; — *Op. Tert.*, p. 42 ; — et inversement, « *inexpertus et insipientes* » : *Op. Maj.*, III, p. 123.

» les secrets ou peu s'en faut, et les plus grands de la science sont ignorés
 » de la foule de ceux qui s'adonnent au savoir. » (1).

*
 **

Que vont donc devenir les deux autres méthodes, car leur sort maintenant nous intéresse ? Le raisonnement, nous l'avons vu, est sorti sauf de l'examen et de la critique, et ce fait nous atteste déjà que ce règne de l'expérience dont Roger Bacon se fait le héraut, ne sera point un régime absolu. Il s'en faut même : le Docteur Admirable redevient fidèle aux méthodes condamnées, et dans l'usage — et l'abus — qu'il fait de la méthode d'autorité, il suit si bien la tradition commune que dans la critique même des deux méthodes d'autorité et de raisonnement, il fait appel nommément et libéralement, comme l'a relevé déjà un de ses derniers éditeurs avec ironie (2), à l'autorité des philosophes et théologiens et à celle de la raison, et qu'on a pu le regarder avec justesse (3) comme l'un de ceux qui, au ^{xiii}^e siècle, ont fait crédit avec le plus d'intempérance aux auteurs ; et combien d'auteurs ! et quels auteurs ! Hâtons-nous de le dire pourtant : il y a bien des cas où manifestement il ne s'est point déjugé. s'il est vrai qu'il ne fait alors confiance aux autres qu'à bon escient, ayant confirmé déjà ou devant confirmer après, leur témoignage par l'expérience, ce dont on peut s'assurer précisément à propos de sa critique des quatre grandes causes des erreurs humaines : il peut alors parler de la puissance « magnifique » du raisonnement (4) et de la force démonstrative du syllogisme (5), nous savons par qui elles sont fécondées ; surtout il peut célébrer ces auteurs auxquels nous pouvons et devons croire sur parole comme s'ils apportaient dans leur seul et simple témoignage toute une démonstration (6) ; nous savons qu'ils sont, comme il dit, des « experts ». Et Roger Bacon prêchant ici d'exemple, la question même se pose de savoir (et bien des historiens auraient dû se la poser qui ont inconsidérément célébré à l'envi

(1) *Compend Philos.*, pp. 397-398.

(2) Rashdall (H.). *Compend. Stud. Theolog. Introd.*, p. 3, « There is an certain irony in the fact that the writer's argument in favour of independent thinking as against authority consists chiefly of a series of citations from Scripture, Cicero, Pliny and Seneca ».

(3) Manser (G. M.): *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theolog.* Bd XXVII, p. 13.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 2.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(6) *Ibid.*, « Sed hic loquer qui rationem et causam novit per experientiam ; et hi sunt perfecti in sapientia, ut Aristoteles vult sexto Ethicorum, quorum sermonibus simplicibus tantum credendum est ac si afferrent demonstrationem... »

chez notre moine le grand praticien de la méthode expérimentale au ^{xiii}e siècle) (1), s'il n'a pas plutôt pratiqué les auteurs qui ont pratiqué l'expérience (2), qu'il n'a pratiqué l'expérience lui-même. Mais ces cas sont bien peu nombreux où il est manifeste qu'il reste conséquent avec lui-même, auprès de ceux où il fait fond, semble-t-il, sur l'autorité pour elle-même, sans s'occuper autrement de ses titres de créance, et sa critique est toujours là aussi catégorique : pierre angulaire de sa doctrine de la méthode telle qu'il l'explique, serait-elle donc sa pierre d'achoppement telle qu'il l'applique ? Notre homme peut arguer qu'il ne s'est point démenti, car l'expérience à laquelle nous avons affaire ici, n'est pas toute l'expérience, et encore, à côté de la pratique expérimentale entre en ligne de compte la pratique morale, et surtout enfin, pour transposer une parole de l'Apôtre, comme l'autorité dans la puissance vient de Dieu, l'autorité dans la science, de la part de tous ces auteurs, vient du Dieu de la Révélation primitive encyclopédique : sous la vertu de son mysticisme (3), de sa doctrine du primat moral ou « moralisme » (4) et de sa conception de la vérité intégralement révélée et expérimentée aux origines et progressivement transmise, que quelques historiens sont convenus d'appeler du nom de « Traditionnalisme » (5), s'opèrent chez Roger Bacon, quant au raisonnement et à l'autorité surtout, une réhabilitation et consécration doctrinales d'un très

(1) En fait, Little est presque le seul à faire remarquer que dans ses traités d'Optique et de Mathématiques, Bacon est moins un expérimentateur original qu'un interprète de la science arabe : *Op. citat.*, p. 31.

(2) Auteurs auxquels il emprunte, comme il le dit, ingénûment, des sentences de choix, chaque fois qu'il le juge bon, c'est-à-dire sans cesse (*Op. Tert., frag. Duh.*, pp. 75-76), et auxquels il renvoie pour le reste (*Ibid.*, p. 113); songeons seulement aux Arabes, comme Avicenne par exemple qu'il suit servilement en médecine; (Cf. *Roger Bacon and Medicine by E. Withington*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford 1914, pp. 347; 351) et Alhacen, son maître en Optique dont il réédite mot pour mot les expériences (Ainsi : *De multiplicatione specierum*, pp. 474-475), parce que « plenitudo sapientiae istorum duorum philosophorum (il s'agit aussi de Ptolémée) in libris manifestat quod nullum falsum dicunt. Et ideo ipsi in libris Aspectuum sunt de illis auctoribus qui in omnibus sunt recipiendi... quia florem philosophiae explicant sine falsitate » (*Ibid.*, p. 513), — et encore (p. 520), « quia certissimus auctor est nec in aliquo fefellit nos in sua scientia ». En vérité, l'autorité de l'expérience est devenue l'autorité des experts, et l'Autorité, pour avoir changé de tête, demeure encore la vieille idole.

(3) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*. II^e Partie, chap. III, où l'Illumination intérieure est étudiée comme expérience. — Cf. Conclusion : *L'Illumination et son esprit doctrinal*.

(4) *Ibid.*, I^{re} Partie, chap. III : *Conditions de l'Illumination*; § I : *Illumination et péché*; § II : *Illumination et vertu*.

(5) *Ibid.*, II^e Partie, chapit. IV : *L'Illumination primitive et traditionnelle*; § I : *Révélation et tradition*.

grand intérêt philosophique et historique, lesquelles forment pour nous (1), un des aspects et des éléments de la Synthèse de sa doctrine, toute inspirée des idées d'expérience et d'illumination ; — de telle sorte que ces vieilles méthodes peuvent maintenant faire figure de reines détronées devant le jeune principat de l'expérience, elles recouvreront leur dignité traditionnelle, régénérées cette fois par un esprit nouveau. En attendant cette idée synthétique de la méthode, l'expérience demeure la seule manière de procéder qui soit à elle seule certificatrice, et c'est elle qu'il nous faut maintenant étudier de près comme méthode expérimentale et à travers la science dite expérimentale.

(1) *Ibid.*, III^e Partie: *Les doctrines de l'illumination et de l'expérience et la synthèse doctrinale baconienne*. Chap. I: *La méthode du savoir*; § I: *L'idée synthétique de la méthode*; § II: « *Scolastique nouvelle ?* ».

CHAPITRE II

Expérience et méthode expérimentale

Comme il apparaît déjà par l'examen de la méthode certificatrice, Roger Bacon ne traite de l'expérience que sous les espèces familières de l'expérience sensible ; c'est donc en fonction de l'expérience des sens que nous allons tenter de dégager et de déterminer sa notion de l'expérience avec le dessein toujours de nous ménager par elle, le moment venu, si la seconde expérience ne porte pas sans raison le même nom que la première, l'intelligence de l'expérience par illumination intérieure. Distribuons bien à cet effet notre tâche et pour cela renouons le fil en reprenant contact un moment avec la critique des méthodes. L'expérience chez Bacon répond à sa définition étymologique et manifeste par son nom même le premier attribut qui la caractérise : elle « éprouve » en effet le vrai, et parce qu'elle l'éprouve, elle le prouve et elle est en cela une méthode, la seule méthode puisque l'autorité et le raisonnement n'éprouvent point comme elle : l'autorité pose la vérité ou plutôt l'impose du poids de son nom et de sa parole ; l'« argumentum » entend bien la prouver, mais cette preuve n'est point une épreuve ; l'expérience, au contraire, parce qu'à la lettre elle éprouve, « experitur », à la lettre fait le vrai, « verificat », et nous rend certains, « certificat » ; elle est essentiellement une méthode critique et nous savons comment : elle applique la vérité aux choses, et parce qu'elle la leur applique sûrement, elle la sait en toute sécurité — ne sait-on pas vraiment si l'on sait avec efficace ? — et parce qu'elle la sait ainsi en toute quiétude, elle l'applique en toute sûreté au service de nos besoins — ne sait-on pas en définitive pour pouvoir et pour agir ? — C'est, dans l'économie de notre certification, ce moment où seule la connaissance paraît bien entrer en jeu, moment intermédiaire entre les deux autres, engagés respectivement dans les « œuvres » de science et de puissance, qu'il importe avant toute autre chose de considérer en étudiant l'expérience comme méthode ; car la certitude a beau procéder d'une application préalable et procéder à des réalisations ultérieures, elle s'adresse à l'esprit et il nous faut commencer, dès

lors, par bien la dégager comme telle, avec tout ce qu'elle est quand elle s'appelle la certitude expérimentale ; d'autant mieux que, telle sera la connaissance où nous sommes certains, tels devront être les moyens qui nous certifient : nous essaierons donc ici de caractériser d'abord sous le nom d'intuition empirique l'expérience de Bacon, dans ses qualités et attributs de connaissance certifiée, quitte à la définir ensuite, en dépit de cet empirisme qui lui est bien particulier, mais envers et contre un autre auquel en effet elle s'oppose, dans ses procédés de méthode certificatrice.

§ I. — L'INTUITION EMPIRIQUE

La chose est manifeste, et l'on s'y attend déjà : notre connaissance si bien certifiée dans l'expérience ne peut être qu'une connaissance où l'esprit lui-même fait front en quelque sorte aux choses elles-mêmes, une connaissance de face à face ; autrement l'on ne comprendrait plus qu'elle s'opposât à celle qui caractérise les deux autres manières de connaître, si elle ne nous mettait en état, au nom de la vérité des choses, d'avoir affaire aux choses elles-mêmes dans leur réalité ; si elle s'accommodait, entre elles et la faculté cognoscitive intéressée, ne disons pas de quelque intermédiaire, car elle ne saurait guère se passer, nous le verrons par la suite, des bons offices d'un médiateur (un médiateur qui s'appellera assez bien le raisonnement expérimental), mais de l'interposition de je ne sais quel substitut au témoignage duquel elle ferait foi, sans plus ; un raisonnement, par exemple, prenant son principe dans l'observation et entendant bien, par sa seule force et sa seule forme, retrouver le fait et ses données au bout de son inférence, sans les consulter d'erechef à sa conclusion non plus qu'au cours de ses démarches, ce qui ramènerait alors la méthode de notre connaissance expérimentale à celles de la parole magistrale ou de la pure logistique des concepts et disqualifierait donc sa vertu certificatrice. Contrairement à la méthode d'autorité, l'expérience nous fait voir la vérité, et contrairement à la méthode dite argumentative, elle nous la fait voir là où elle se trouve, dans la réalité, et donc il faut bien, tôt ou tard, s'il lui arrive de ne pouvoir y procéder d'emblée — ce point importe seul ici et le comment n'est pas en question encore — qu'elle nous présente, pour ainsi dire, les choses en personne, et qu'aux interrogations que nous posons sur elles, elle nous fasse entendre, de leur propre voix, leur réponse. Et les exemples sont là, qui illustrent bien qu'en effet rien ne vaut, lorsqu'il s'agit de vérité à certifier, qu'une « attestation » et qu'une « preuve », celles du réel vu lui-même, puisque voir il y a (et voir se dit ici en attendant mieux, par métaphore) : à savoir nos exemples

du feu et de l'eau. Pour savoir du feu s'il brûle, je m'adresse au feu lui-même dans sa réalité telle qu'elle est en cause ici, c'est-à-dire non pas en tant qu'il éclaire par exemple, mais en tant qu'il peut me brûler et de telle sorte qu'il me brûle s'il est vraiment comburant, et en conséquence, je le touche ; dès lors qu'il m'affecte lui-même en me brûlant, que je le sens me brûler moi-même ou que je le vois de mes propres yeux brûler tel ou tel objet combustible, je sais aussitôt avec la plus parfaite immédiation de moi à lui qu'en vérité et réalité, il brûle. De même pour savoir si l'eau chaude se congèle plus vite que l'eau froide dans des récipients. Il s'agit d'eau et de contenant ? Puisons de l'eau et prenons des vases ; d'eau chaude et d'eau froide à congeler ? Prenons de l'eau chaude et de l'eau froide et exposons-les au froid dans deux vases différents, nous gardant bien de donner dans l'erreur de ceux qui ont mal interprété l'Aristote du Second Livre des *Météorologiques*, et se sont trouvés dévoyés hors de la connaissance de cette vérité physique par ce substitut dont nous parlions tout à l'heure ; assistant alors « de visu » à leur congélation respective, sans l'interférence d'aucun argument de la raison pure qui serait censé nous représenter, d'après la lutte des contraires, la vérité des choses, mais ne nous rendrait pas les choses présentes dans leur réalité, nous serons, en toute évidence, visuelle et tactile, certifiés. Lors donc qu'elle est ainsi ce qu'elle doit être en effet pour s'opposer aux connaissances des deux autres méthodes, la connaissance d'expérience se nomme et se qualifie elle-même : c'est une intuition, et du même coup nous sommes amenés à faire fond sur cette définition de la certitude, dont Bacon nous disait qu'elle s'entend d'un état de l'esprit, se reposant dans l'« intuition » de la vérité trouvée, « ut animus quiescat in intuitu veritatis » (1), définition dans laquelle nous n'avions pas cru jusqu'ici, à propos de l'idée baconienne de la certification et de la critique des méthodes, pouvoir nous autoriser du terme « intuitus », de peur de le prendre d'emblée au sens plein du mot et de lui reconnaître chez Roger Bacon une signification radicale, qu'il n'avait point peut-être sous sa plume. Il est donc avéré maintenant que la certitude réside bien en effet dans l'intuitive perception du vrai, et c'est le sens, notons-le, auquel nous amènent, sans que nous nous engagions pour l'instant davantage dans la question de l'Intuitionnisme baconien, tous les passages où la même expression se rencontre (2) : elle s'entend en tous, manifestement, d'une connaissance qui vise et voit directement son objet, de telle sorte qu'elle

(1) *Op. Maj.*, II, p. 167.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 107 ; 187 ; 211 ; 282 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 79 ; 120 ; 122 ; 129 ; — *Op. Tert.*, pp. 58 ; 84 ; 180 ; 192 ; 290 ; — *Ibid. frag. Duk.*, p. 95 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175 ; p. 235.

revêt, ou jamais, tout son sens avec la connaissance vérifiée de l'expérience : l'intuitive appréhension du vrai est bien en droit l'impérieuse condition de la certitude, à laquelle répond en fait, et elle seule, la certitude expérimentale.

Il s'agit maintenant de caractériser notre intuition. Puisqu'elle s'adresse pour nous, jusqu'ici, au monde physique, elle doit être le fait des sens, car leur connaissance d'une part nous fait percevoir directement les choses corporelles, alors que la connaissance du monde susprasensible par l'intelligence, naturellement toute discursive (1), nous fait concevoir seulement les réalités spirituelles ; et d'autre part elle peut être intuitive aux conditions requises par l'expérience pour devenir une connaissance vraie (2), c'est-à-dire : atteindre bien les choses où elles sont, et atteindre d'elles ce qu'elles sont et tout ce qu'elles sont, ou du moins tout ce qu'elles peuvent être pour l'expérience sensible, qui, même certifiée contre les défaillances et déficiences des sens, est impuissante à nous donner la vérité exhaustive de la nature (3). Intuition des choses concrètes de la part de facultés attachées dans leurs conceptions au concret, elle est donc une intuition essentiellement empirique, et c'est pourquoi Roger Bacon nous dit de l'expérience qu'elle nous fait jouir de la vérité des choses sans démonstration (4), la qualifiant ainsi elle-même une pure, sinon une brute connaissance d'expérience, par rapport à ces raisonnements qui jugent des choses du haut de leurs concepts sans condescendre à elles, car ce sont ces raisonnements-là qui sont ici visés sous le nom de démonstration, et non ceux que nous rencontrerons en leur temps à travers les démarches de la méthode expérimentale. C'est pourquoi encore, il exerce tous ses sens avec l'application d'un expert consommé, faisant appel, nous confie-t-il (5), tour à tour à la vue, au toucher, à l'odorat, à l'ouïe parfois, et s'en remettant finalement à eux, ajoute-t-il, s'il faut interpréter ainsi la suite de sa pensée (6),

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 107-108 ; — *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(2) Nous verrons comment au paragraphe suivant.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 169. Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure* » Introduction. — I^{re} Partie, chap. II, § II. — II^e Partie, chapit. III, § II.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(5) *Historical Review*, p. 502.

(6) Ce dernier membre de la phrase peut désigner collectivement, sous forme de résumé, la certification des sens, mais il signifie mieux, croyons-nous et nous en ferons état ultérieurement (§ II), la vérification par les instruments et les « œuvres » certificatrices distinguées de celle des sens.

de la certitude de ses expériences, « ut ipsas res naturales oculis viderem » et probarem veritatem creaturae per visum, tactum et olfactum et ali- » quando per auditum et per certitudinem experientiae ». C'est pourquoi enfin quand il raisonne, puisque l'expérimentateur raisonne et doit raisonner pour avoir bien droite dans l'ordre du vrai cette perception qu'il a naturellement des choses, il connaît la raison des faits après et d'après le constat des sens, qui forment ainsi l'essentiel de la méthode expérimentale comparée à la méthode purement démonstrative. Que si notre auteur nous laisse entendre que dans l'expérience extérieure, les sens sont au service de l'intelligence, puisqu'il nous dit de l'expérience correspondante, l'expérience intérieure, que l'intelligence y est aidée de l'illumination divine (1), l'illumination par exemple des sens spirituels (2), cela empêche sans doute notre connaissance dans l'expérience d'être une connaissance d'expérience brute et nue, « nuda » (3), puisqu'elle vise alors et voit les raisons et les causes, mais ne l'empêche en rien d'être et de demeurer, au sens tout psychologique où les modernes entendraient volontiers ce terme, une connaissance empirique, s'il est vrai, comme nous nous en assurerons, que l'intelligence a l'intuition elle aussi naturellement du monde physique comme les sens, qu'elle a l'intuition en lui du singulier comme de l'universel et de l'universel dans le singulier auquel l'universel est indéfectiblement attaché dans les choses, qu'elle se comporte dès lors, à vrai dire, comme un sens, tout comme elle se comportera, à la façon d'un sens encore du fait de l'illumination intérieure spéciale, dans la certification du monde suprasensible et spirituel (4), et qu'enfin, s'il lui arrive d'être discursive pour certifier les vérités concernant le monde des corps, elle démontre moins qu'elle ne montre en parlant des sens et en parlant sans cesse aux sens : encore une fois l'intelligence s'aide moins des sens qu'elle n'aide les sens, dans leur contribution à l'œuvre certificatrice, et l'intuition de notre expérience demeure bien cette connaissance sensible de la vérité concrète qu'elle nous semblait dès l'abord. Revenons encore aux exemples, à celui cette fois du triangle équilatéral, lequel nous illustre mieux que ceux de l'eau et du feu ce caractère éminemment empirique de l'intuition expérimentale.

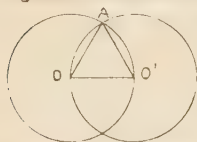
Voilà certes une vérité, pure ou abstraite entre toutes, semble-t-il, une vérité pourtant dont l'intellect peut se donner à part lui, la plus parfaite des démonstrations, sans jamais pour cela se certifier une conclusion aussi

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169; Cf. aussi *Ibid.*, III, p. 22.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 171.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(4) *Op. Tert.*, p. 192; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.



rigoureusement déduite ; l'inférence ne devient certaine qu'autant que la main trace effectivement ou que nos yeux voient tracés, deux cercles de l'intersection desquels, A, deux droites sont menées aux deux extrémités de la droite donnée O O' (1) : l'expérience est bien la connaissance tout empirique du vrai, et c'est pourquoi elle en fait si bien l'épreuve. Mais cette expérience d'une vérité mathématique n'est pas encore pour nous ici la plus caractéristique des expériences baconiennes, et c'est l'expérience mathématique d'autres vérités non mathématiques, qui va nous édifier surtout sur cette prérogative dont jouit notre connaissance, d'être dans l'expérience une intuition sensible de la vérité concrète et de demeurer une aperception empirique du vrai, même quand elle devient démonstrative, de la démonstration la plus pure, semble-t-il pour nous modernes, de celle du mathématicien. Deux mots qui jurent entre eux, direz-vous, que ceux d'expérience mathématique, et pourtant ils sont ceux de Roger Bacon lui-même (2), et ils renferment dans leur formule toute une doctrine bien curieuse. C'est que les mathématiques sont d'une applicabilité universelle (3), et qu'en s'appliquant à tout, elles expliquent tout (4). Entendez bien : les nombres et les figures certifient toutes les vérités, celles du monde corporel d'abord, et nous n'avons pas là à insister, renvoyant au Bacon de la *Perspective* et du traité de la *Multiplication des espèces*, au Bacon aussi de l'astrolabe parfait, des tables astronomiques et des autres instruments destinés à figurer, nombrer et mesurer les faits du monde sensible, céleste ou sublunaire : l'univers après tout, n'a-t-il pas été créé « avec poids et mesures », « per lineas et angulos et figuras in quibus natura delectatur operari » (5), et pourquoi dès lors n'en rendrait-on pas raison en numérant et en figurant ? Mais les nombres et les figures certifient aussi les vérités et réalités du monde intelligible, qu'il soit moral, spirituel ou même encore surnaturel, et il importe vraiment d'assister sur le fait à une telle expérience mathématique pour chacun de ces trois mondes composant l'univers suprasensible. Roger Bacon aurait pu sur ce point ne pas expliquer et illustrer sa pensée. fût-ce d'un mot ou d'une image ; il l'a fait, à côté de digressions prolixes sur tant d'autres ! exipant du caractère hâtif et sommaire de ses trois

(1) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 105 ; *Ibid.*, II, p. 173.

(3) *Historical Review*, p. 511.

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 97 ; 106 ; 212 ; — *Op. Tert.*, pp. 66-67 ; — *Communia Mathemat.*, Charles, p. 364 ; — *Historical Review*, p. 514.

(5) *Op. Tert.*, p. 110 ; *De Multipl. Spec.*, p. 457 ; *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars I, p. 24.

« Opus », qu'il donne comme une simple introduction à une grande œuvre encyclopédique définitive ; mais il se trouve qu'il a, croyons-nous, prêché ici un peu d'exemple (1), et nous pouvons identifier quelques-unes de ces étranges expériences. Nous avons même déjà rencontré l'une d'entre elles, qui concerne le monde psychologique ou moral, et c'est le moment de la mettre en forme... mathématique. Il s'agit de prouver qu'on ne saurait trouver, ou peu s'en faut, d'hommes parfaits en science et en vertu. C'est le lieu commun par excellence : la perfection n'est pas de ce monde, — et notre moraliste pourrait en appeler en deux mots à l'observation commune. Mais voilà : il veut nous convaincre en s'adressant à nos sens, et à celui d'entre eux, nous le dirons tout à l'heure, qui est le plus certificateur, le sens de la vue, et il reprend à cet effet la vieille symbolique pythagoricienne des nombres (2). Il y a bien un nombre parfait avant dix, un jusqu'à cent, un autre jusqu'à mille, un quatrième de mille à dix mille, et ainsi de suite, mais on ne trouve pas la même proportion d'hommes parfaits en sagesse et en vertu. Bien plus, la proportion des nombres parfaits ne se retrouve même pas, lorsqu'il s'agit d'un homme parfait dans une seule science et dans une seule vertu : sur dix hommes, on n'en saurait rencontrer un semblable ; fasse même le ciel que cette échelle des nombres soit sauvegardée, quand on met en ligne de compte un chiffre plus grand d'individus !

« de decem millibus hominum unus non invenitur sic perfectus neque » in statu vitae neque in professione sapientiae ; utinam de secundo genere » perfectorum [illorum scil. qui ad perfectionem unius virtutis vel scientiae » devenerunt] infra denarium unus esset et sic ultra, ut perfectio numerorum » in hominibus conservetur ! sed non est ita, immo longe aliter invenitur » (3), et voilà notre vérité expérimentalement vérifiée par la vertu des nombres. En voici une autre, toujours du même ordre, vérifiée cette fois par l'expérience des figures. Nous saurons (4) que la vertu chez l'homme de bien s'accompagne de rectitude dans la connaissance du vrai, et que la pratique du mal moral, inversement, nous confirme dans l'erreur et l'ignorance ; c'est, dit l'Expert, que tels les rayons de la lumière matérielle, la lumière du vrai tombe en droite ligne sur les âmes parfaites, se réfracte sur les âmes imparfaites, et se réfléchit sur les âmes mauvaises (5), la métaphore

(1) *Op. Tert.*, p. 57 ; *Historical Review*, p. 502.

(2) Roger Bacon fait grand cas d'Hermès Trismégiste, et l'on sait que les œuvres attribuées à ce pseudo-philosophe sont toutes pénétrées d'un syncrétisme platonico-pythagoricien.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 7.

(4) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*. — I^{re} Partie : *L'Illumination*. Chap. III : *Conditions de l'Illumination*.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 163.

du miroir d'Algazel venant opportunément illustrer l'expérience (1) ; et nous pourrions encore trouver d'incomparables expériences dans l'emploi des nombres rationnels et irrationnels (2), et dans les lois de la propagation de la lumière, pour symboliser et expérimenter les devoirs de notre sauvegarde morale (3). Passons maintenant au monde des vérités et réalités spirituelles ; c'est, là encore, une image tirée de l'Optique qui va nous faire connaître « d'expérience » cette vérité que la vision directe est celle de Dieu, la vision réfractée celle des esprits angéliques, et la vision réfléchie celle des esprits unis à un corps, — ou encore cette autre qui concerne toujours la vision spirituelle de l'âme humaine, suivant qu'elle est séparée de son corps ou qu'elle y est unie sur cette terre et réunie après la résurrection (4). Nous touchons ici l'ordre surnaturel, et ce sont en effet toujours les lois de la Perspective qui viennent nous figurer, entre autres exemples, dans ce règne des vérités salutaires, les lois présidant à l'infusion de la grâce dans nos âmes (5) ; ce même triangle équilatéral que nous certifions tout à l'heure d'expérience, nous vérifie expérimentalement la vérité de la Trinité bienheureuse (6) et il en est de même des propriétés du nombre trois (7), deux « expériences » qui sont celles de la tradition théologique (8), de telle sorte que, sinon pour le nom, du moins pour la chose, notre mathématicien s'autorise avec raison de la pratique des Pères et des Saints (9). Arrêtons nos exemples, car nous ne les avons cités que pour conclure : si les mathématiques nous démontrent ainsi la vérité sans répli-

(1) *Ibid.* ; — *Op. Tert.*, p. 227 ; — *Compend. Phil.*, p. 407.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 218.

(3) *Ibid.*, pp. 218-219.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 216-217.

(6) *Op. Maj.*, I, pp. 217-218.

(7) *Ibid.*, pp. 222-223.

(8) Roger Bacon cite à ce propos nommément Richard de Saint-Victor, — ce qu'il ne nous est pas indifférent de remarquer en passant, puisque nous aurons affaire plus loin à un Roger Bacon mystique.

(9) *Op. Tert.*, p. 67. Roger Bacon n'innovait donc rien, s'il faut en croire les plaintes de ces deux dominicains [« dont l'un n'est autre que Jean de Saint-Gilles, le premier titulaire de la seconde chaire des Prêcheurs à l'Université de Paris », Cf Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 1911, p. 32] lesquels déploraient de voir la théologie maltraitée par les géomètres : « sunt aliqui qui bene linguam spiritualem didicerunt, id est theologiam, sed tamen in ea barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes ; qui enim metaphysicam didicunt, semper vult in Sacra Scriptura metaphysice procedere ; similiter qui geometriam didicunt, semper loquuntur de punctis et lineis in theologia... » (*Hauréau*. Notice et Extraits de quelques MSS latins de la Biblioth. Nat., T. VI, p. 251).

que. c'est qu'elles la « montrent » à nos sens appliquée (1), et qu'elles l'appliquent en leur fournissant par les nombres et les figures, un schème ou épure sensible où elle s'incarne, — et donc parce que la science mathématique est une science expérimentale (entendez par là qu'elle « éprouve » ou « expérimente » le vrai au sens critique du mot en nous le faisant « expérimenter » ou « éprouver » au sens empirique du terme), l'intuition certificatrice est bien une intuition empirique pure : c'est la constatation de la vérité à titre de fait concret, constatation qui nous conduit à la faire sensible, si elle n'est pas faite et donnée comme telle.

Les mathématiques, maintenant, qui viennent de nous aider à préciser dans notre expérience le second caractère de sa connaissance en le partageant elles-mêmes, vont nous amener encore au troisième, cette fois en s'opposant à lui. Manifestement, leurs expériences sont universelles, puisqu'elles nous font expérimenter les vérités les plus diverses sous les espèces uniformes des mêmes schèmes sensibles, nombres et figures : or, comme telles, elles ne peuvent qu'être des expériences incomplètes et imparfaites (2). Parce que ces schèmes en effet ne sont pas la propriété de chacune des vérités ainsi mathématiquement certifiées, ils ne livrent le propre d'aucune d'entre elles : ils leur prêtent un corps, disions-nous, le même corps, mais par cela précisément ne donnent rien de leur âme en quelque sorte ; la loi par exemple de la propagation directe, réfléchie et réfractée de la lumière, quand elle s'applique uniformément à des vérités aussi distinctes que le sont celles qui concernent la connaissance chez l'homme vertueux et chez le méchant, la vision spirituelle dans l'ordre naturel, l'infusion de la grâce, ne les explique aucunement dans leur vérité respective. Les expériences mathématiques, pour attachées qu'elles soient au concret, ne nous donnent pas le vrai dans son individualité concrète, et cette individualité pourtant ne laisse pas que d'être donnée à l'état concret par delà ce vêtement sensible qu'elles lui prêtent pour nous la rendre plus familière. Elles sont donc dépassées par une autre expérience qui nous fait expérimenter la vérité dans sa spécificité même, expérience physique par exemple pour connaître en fait le rayonnement de la lumière matérielle mathématiquement expérimentée sous la forme des figures de la *Perspective*, expérience

(1) *Op. Maj.*, I, p. 105 ; *Communia Nat.*, Lib. I, Pars I, p. 13.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 173 « Mathematica habet experientias universales circa conclusiones suas in figurando et numerando, quae etiam applicantur ad omnes scientias et ad hanc experientiam, quia nulla scientia potest sciri sine mathematica. Sed si attendamus ad experientias particulares et completas et omnino in propria disciplina certificatas, necessarium est ire per considerationes istius scientiae, quae experimentalis antonomastice vocatur.

psychologique pour connaître en fait l'imperfection humaine expérimentée à l'instant par la vertu des nombres, expérience mystique encore pour nous faire connaître par l'illumination intérieure la vérité de la Trinité bienheureuse expérimentée tout à l'heure sous les espèces du triangle équilatéral, et cette expérience-là, pertinente au vrai dans son individualité, c'est l'expérience parfaite, c'est la nôtre : l'expérience, tout court, est l'intuition empirique de la vérité dans sa singularité concrète. Conçoit-on vraiment qu'il en soit autrement de la part d'un homme, aussi épris que l'est Roger Bacon, de réel, de direct et d'utile ? Car nous avons bien là, dans cette idée de l'expérience, un pendant de sa conception des Universaux et de celle du primat du Singulier (1), conception dérivée d'ailleurs de son Hylémorphisme fondamental (2), un Hylémorphisme en connexion étroite, il est bon de le noter en passant, avec son Expérimentalisme (3). Les hommes qui ne sont pas versés dans ces questions, « homines imperiti », dit-il (4), en songeant sûrement ici, suivant son habitude, à maints de ses contemporains et aux plus grands, adorent les Universaux sur la foi de certaines sentences du Stagyrte déclarant de l'Universel au premier Livre des *Seconds Analytiques* qu'il est partout et toujours, et encore au second Livre *De l'Ame* qu'il est éternel et divin. Interprétation erronée des paroles du Maître, et creuse et fausse idole que cet Universel dressé dans son abstraction ! C'est le Singulier au contraire qui revêt toute la dignité de

(1) Sur cette doctrine baconnienne du Singulier et de l'Universel : Cf. Höver (Hugo) : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Phil. und. spek. Theol.* Bd XXVI Heft I, pp. 25-35 ; p. 45 sq. — Rashdall, dans *Frat. Rogeri Bacon Compendium Studii Theologiae*, Aberdeen 1911, Introd., p. 22-23, croit qu'on trouverait ici dans cette doctrine de Bacon les germes des deux doctrines postérieures rivales de Duns Scot et de Guillaume d'Ockam, ce qui est admis trop volontiers par Little : *On Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford 1914, p. 28, — et contesté avec raison par David Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, An. VI, Fasc. 6, p. 549.

(2) Nous rappelons que l'étude par le P. Höver de l'Hylémorphisme baconnien a été reprise par Baeumker qui lui reproche ses critiques trop clairement thomistes et défend Roger Bacon en plaçant sa Philosophie naturelle dans son vrai milieu historique. Cf. Baeumker : *Roger Bacon's Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität*, dans *Franziskanische Studien*. Bd. III 1916, pp. 1-40 ; 109-139.

(3) Si l'individuation en effet ne s'opère pas par la matière qui n'est pas une pure puissance, les individus comme tels sont connaissables et la science expérimentale a libre carrière. L'Hylémorphisme de Bacon procède pourtant, croyons-nous, plutôt de son Expérimentalisme foncier, qu'inversement, l'esprit de notre Docteur versant dans la doctrine — l'Hylémorphisme — vers laquelle son caractère distinctif — l'Expérimentalisme — le fait pencher.

(4) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 96.

l'Être (1), car il a une existence fixe par elle-même et indépendante (2), et tous les Universaux du monde ne valent pas un seul individu. Nous vêtons-nous et nous nourrissons-nous autrement que de choses singulières, et l'Universel sert-il plus à la Nature qu'à nous-mêmes ? Quoi qu'en dise Avicenne, n'est-ce pas le particulier qui précède le général dans les deux ordres de l'intention et de l'exécution ? Et encore, Dieu a-t-il créé le monde pour l'homme universel et pour l'homme universel racheté l'humanité (3) ? Qu'on s'adresse ainsi à l'observation, à la raison philosophique ou à la raison théologique, la conclusion est la même : c'est au singulier que revient toute la vérité et toute la réalité. L'expérience par conséquent qui vise, au nom de la vérité, la réalité, voit et ne veut voir que le singulier (4) : que si elle vise les raisons et les causes (5), elle les voit sous leurs espèces singulières, par le constat de tel ou tel fait où elles se manifestent, et s'il lui arrive de s'élever à des lois, eh bien encore ! ce sont les phénomènes particuliers qui les montrent, et c'est précisément en cela qu'on voit et qu'on dit qu'elles démontrent, car causes et raisons d'une part n'existent qu'ainsi singularisées, et les lois d'autre part ne sont comprises qu'ainsi « exemplifiées » par les cas singuliers qu'elles totalisent. Voulons-nous entendre mieux encore ce caractère de notre connaissance dans l'expérience ? Revenons à l'idée baconienne de la Logique : c'est elle qui va nous édifier sur cette intuition sensible de la vérité dans sa singularité concrète, comme les mathématiques (6) tout à l'heure nous avaient édifiés sur le caractère de son empirisme.

La connaissance propre à notre expérience est, à l'endroit du vrai, comparativement à celle qui caractérise la méthode discursive, toute droite et directe, et c'est bien ainsi, disions-nous déjà (7), qu'un historien l'a comprise, quand il nous dit d'elle qu'elle consiste dans une vision immédiate de l'objet (8), et qu'elle se définit très bien à ce titre l'intuitive

(1) *Ibid.*, et p. 124.

(2) *Ibid.*, p. 94.

(3) *Ibid.*, p. 95.

(4) C'est sous l'inspiration de la même pensée que Roger Bacon déplore de voir la Physique de son temps, confinée dans les seules généralités qui pour lui ne sont que préalables au vrai savoir. (*Communia Nat.*, Lib. I, Pars II, pp. 3-13 ; Cf. Charles, p. 279).

(5) *Op. Maj.*, II, p. 268.

(6) On sait que pour Bacon la connaissance des mathématiques est presque innée (*Op. Tert.*, p. 105) et se rapproche en cela de celle de la Logique dite naturelle qui l'est entièrement.

(7) Chap. I^{er}, § II, p. 22. Cf. Manser, *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie* Bd. XXVII, Heft I.

(8) *Ibid.*, p. 30 « in einem unmittelbaren Schauen des Gegenstandes ».

perception du donné (1) ; mais il l'a qualifiée « intuition » comme si elle n'incluait pas de raisonnement dans la méthode à laquelle elle s'incorpore et dont elle est l'âme (2), ou plutôt comme si Roger Bacon avait été amené à elle en excluant systématiquement tout discours dans sa critique des méthodes (3). Or, c'est là, croyons-nous, une interprétation très contestable, et l'intuition empirique ne peut bien s'entendre, non plus que la méthode expérimentale ne peut se comprendre, si l'on admet que Roger a critiqué comme tel le procédé discursif. L'examen des méthodes exclut entre les discours, celui qui prétend trouver la vérité au bout de ses purs concepts en les dévidant dans les formes rituelles de la dialectique, c'est-à-dire la déduction abstraite à laquelle l'expérience oppose sa propre démarche de méthode allant au vrai de front et le voyant en face ; cet examen critique aussi les raisonnements déductifs qui s'autorisent médiatement de l'expérience à travers leurs principes, pour procéder à leurs conclusions sans la consulter de nouveau ; il disqualifie encore ces raisonnements inductifs qui du particulier tirent le général en dépassant l'expérience ; mais il ne condamnera pas, nous le verrons, ces applications bien entendues du raisonnement qui constituent le raisonnement expérimental ; surtout, il laisse hors de cause, indemne de toute critique, un raisonnement, le raisonnement spontané de la logique naturelle, et c'est cette inférence instinctive qui nous aide à mieux comprendre l'expérience dans son troisième caractère. Nous connaissons déjà cette logique qui convient à l'homme comme le gémissement au malade, la chaleur au feu, et... l'aboïement au chien (4) ! Ce n'est pas la logique des notions et des termes, des modes et des figures, etc..., c'est la logique de la nature chez l'homme et de l'homme dans la Nature, la logique de l'esprit aux prises dans la vie avec la réalité des choses, et l'on sait que la vie avec ses exigences pratiques commande et doit commander toutes les vues et démarches de l'intellect humain. Ses arguments, disions-nous, épousent spontanément plutôt la forme déductive ; forme, n'est-ce pas trop dire ? car s'ils syllogisent, c'est sans distinguer et agencer les conclusions et les prémisses, procédant tous sensiblement de cette manière : en vertu d'un principe général, inconsciemment entrevu — rappelons-nous l'enfant devant deux pommes

(1) *Ibid.*, p. 14 « das intuitive Schauen des tatsächlich Gegebenen ».

(2) *Ibid.*, « damit (mit dem Experimentum) versteht Roger nicht etwa das schliessende Induktionsverfahren ».

(3) *Ibid.*, p. 30 « Daher seine Abneigung gegen das schliessende Verfahren — argumentum — gleichviel ob deductives oder induktives... daher sein Hang zum sogen. Experimentum, das.... mit (seinem) intuitivem, vom Schlussverfahren losgelösten Charakter... »

(4) *Op. Tert.*, p. 103.

dont il choisit la plus grosse et partant la meilleure en vertu de ce principe « quod majus est, melius est » —, ils concluent pour notre Docteur [lequel n'avait pas deviné encore l'association des idées et ses lois dans ce domaine de la vélocité illative qu'il reconnaît pourtant être celui non seulement de la nature, mais aussi de l'habitude, « in rebus consuetis nos ulimur hac cognitione subito et non percipimus nos arguere, cum tamen arguamus » (1)], de rapports singuliers et concrets à des rapports concrets et singuliers entre des choses singulières et concrètes. S'il en est ainsi des connaissances de la logique spontanée, la seule bonne, n'en serait-il pas de même de la connaissance propre à notre expérience qui dès lors viserait bien la vérité dans son individualité concrète, et la verrait, elle et tout ce qui s'agit à propos d'elle, sous les espèces et dans la servitude de l'individuel ? L'intuition empirique tient le singulier et tient à lui au nom du vrai et du réel, et l'expérience continuera sans doute de s'y tenir lors de la dernière démarche de sa méthode, s'il arrive à notre Docteur d'induire.

Notre intuition sensible enfin — quatrième caractère — est surtout une intuition visuelle (2), et le vœu de l'expert est avant tout, comme dit Bacon dans une formule suggestive, formule qui pour être empruntée sans doute au vocabulaire familier contemporain (3), s'accorde chez lui avec mainte autre expression analogue (4) et revêt sous sa plume une signification toute littérale, de « voir à l'œil » et *tunc videretur ad oculum* (5). Voir en effet ce n'est pas seulement connaître, c'est savoir de science, parce que c'est expérimenter (6). Seule de toutes nos facultés sensibles, la vue nous montrant les différences des choses, est la source d'expériences certificatrices

(1) *Op. Maj.*, II, p. 81.

(2) Un « experimentum visuelle » pour emprunter ici le mot qui désigne une expérience, d'ailleurs fautive, de Ptolémée. *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 100.

(3) *Op. Minus*, p. 358.

(4) Ainsi: « videmus ad sensum ». *Communia Natur.*, Lib. II, Pars I, p. 309; — *Op. Tert.*, pp. 112; 138; 226; — « exemplis ad oculum ». *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 88; — « instrumentis figuratis ad sensum ». *Ibid.*, p. 97; — « edocent ad oculum ». *Op. Maj.*, I, p. 114; *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 33; — « ad sensum intueremur ». *Op. Maj.*, I, p. 170; — « Unde multotiens ego misi ultra mare et ad diversas alias regiones et ad nundinas solemnes ut ipsas res naturales oculis viderem et probarem veritatem creaturae per visum ». *Hist. Rev.*, p. 502; Cf. encore *Op. Tert.*, p. 17; *Compend. Philos.*, p. 422. Autre formule encore: « Videmus fide oculata. *Op. Maj.*, III, p. 7; — « fide oculata ». *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 136, une formule pourtant qui ne doit point être trop prise à la lettre, car elle est, dans un sens figuré, d'un usage courant à l'époque.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 115.

(6) « Per visum scimus omnia... visus enim ostendit nobis rerum differentias... et scimus per experientiam ». *Op. Tert.*, pp. 36-37.

pour tout ce qui se trouve ou qui se passe soit dans les cieux, soit sur la terre (1) : n'est-ce pas par elle en effet, à l'aide des instruments qu'elle utilise, que nous observons les corps célestes incorruptibles et immortels dont dépendent les choses de notre monde dans le règne humain comme dans celui de la matière et de la vie ? N'est-ce pas par elle aussi que nous expérimentons les choses d'ici bas, car l'aveugle ne sait rien de la nature, rien du moins qui soit digne d'expérience (2) ? Il y a bien les autres sens, car enfin l'expérience ou plutôt une expérience ne s'appelle pas sans raison l'expérience des sens extérieurs (3), et Roger Bacon nous déclare (4) qu'il a lui-même, pour expérimenter, fait appel, outre la vue, à l'odorat et au toucher et parfois à l'ouïe. Sans doute, et l'ouïe par exemple nous fait recevoir le vrai de la bouche du Maître sous forme de doctrine, et nous saurons ailleurs (5) quel rôle tout particulièrement éminent Roger Bacon reconnaît à l'enseignement comme source et norme de connaissance, même de connaissances bien et dûment certifiées, car on doit croire sur parole les experts — et Roger prêche d'exemple — quand ils nous témoignent de choses ou de faits qui se passent ou se sont passés loin de nous dans le temps et dans l'espace (6). Mais l'ouïe est l'organe de la méthode d'autorité (7), et puisqu'il faut bien expérimenter par nous-mêmes, rien ne vaut le témoignage de la vue, de la vision physique quand il s'agit des vérités du monde corporel, de la vision mystique quand il s'agit des vérités et réalités du monde spirituel, objet de l'expérience par illumination intérieure ; quant au goût, à l'odorat et au toucher ils ne sont guère que les instruments d'une sagesse toute animale, et l'expert n'a cure, nous le savons, que des vérités sapientiellles dont la noblesse va de pair avec l'utilité (8). Comme il n'y a de science que par la vue seule, il n'y a de science, entre tous les sens, que de la vue seule, et cette science s'appelle la Perspective : elle est parmi les sciences de la nature la plus fondamentale (9), et on ne saurait trop l'étudier, puisqu'elle nous ouvre la voie

(1) *Op. Maj.*, II, p. 2 ; *Hist. Rev.*, p. 511.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 2 ; *Op. Tert.*, p. 37.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 169 ; — *Op. Maj.*, III, p. 22.

(4) *Hist. Review*, p. 502.

(5) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon* ». Première partie, chap. II : *Nécessité de l'Illumination*, § II, et Seconde partie, chap. IV : *L'Illumination primitive et traditionnelle*, § I.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 168 ; 169.

(7) « Et auditus facit nos credere, quia credimus auctoribus » (*Op. Maj.*, II, p. 2).

(8) *Ibid.*, p. 3.

(9) *Op. Tert. Duh.*, p. 75 ; — *Communia Nat.*, Lib. I, Pars I, p. 13 ; — *Compend. Studii Theologiae*, Pars V [non éditée par Rashdall] où nous lisons

pour savoir toutes choses dans le monde des corps ; il y a plus : elle est la clef de la connaissance intellectuelle dont il est manifeste à tout homme versé à la fois dans la science de l'esprit et dans celle de la multiplication des espèces et de la lumière, qu'elle est à sa manière une vision et qu'elle doit être comparée, pour être comprise, à la vision sensible (1) ; bien mieux encore, elle est tout particulièrement utile à la science des vérités et réalités surnaturelles, soit que cet objet deux fois transcendant revèle de par ses lois une intelligibilité humaine merveilleuse, soit surtout que cette sagesse sacrée ait pour moyen une vision intime d'ordre éminemment spirituel : l'expérience de l'illumination extérieure, car telle est bien en vérité notre expérience des sens, intuition surtout visuelle dans la connaissance certifiée du monde des corps, nous aidera, le moment venu, par ses lois et ses images, à comprendre l'expérience dite de l'illumination intérieure.

Telle nous apparaît, avec ses caractères, notre connaissance dans l'expérience : c'est une intuition, à l'opposé des deux autres méthodes ; une intuition excellemment empirique, à l'opposé de la démonstration pure et de toute autre connaissance où l'intellect donne moins aux choses qu'aux concepts ; l'intuition de la vérité dans sa singularité concrète, à l'opposé de l'expérience toute universelle des mathématiques, et une intuition enfin plutôt visuelle à l'égard de la contribution certificatrice des autres sens. Mais si faire l'expérience du vrai, revient à s'en donner une telle connaissance d'expérience, encore faut-il d'abord se ménager cette perception empirique, perception qui soit toute droite, de cette rectitude qui convient à la connaissance certifiée, puis la mettre en valeur par une pratique conforme, — deux choses qui appartiennent aux œuvres dites sapientielles. « opera sapientiae », les unes certificatrices, les autres plutôt purement opératives. Revenons donc à ces deux moments qui ouvrent et ferment la méthode d'expérience, pour répondre aux conditions mêmes de la vérification et de la certitude : s'expliquer le vrai en l'appliquant et l'appli-

cet éloge de la Perspective, « Flos philosophiae, pulchrior pars et melior et magnificentior, ostendens dignas et gloriosas et pulchras utilitates humano generi ». Cité par Charles, p. 416. Cf. Bridges: *Op. Maj.*, I, ; Introduction p. LXIX-LXXIV. — Cf aussi *Histor. Rev.*, p. 511. Elève sur ce point de Robert Grosseteste, Roger ne va pas pourtant, jusqu'à faire comme son maître, de la lumière, la substance même des choses: Cf Ludwig Baur, *Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 48.

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 162-163 ; Cf Karl Werner, *Die Psychologie Erkenntnis, und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der K. Akad. d. Wissenschaft*, Wien. 1879, Bd 93, pp. 496 ; 522.

quer ensuite à notre bien, une fois expliqué ainsi dans sa vérité ; ils vont nous montrer comment cette âme en quelque sorte de l'expérience baconienne, qu'est cette intuition empirique ornée de son cortège d'attributs, s'incorpore à une méthode qui entend bien en effet être une méthode certificatrice et s'appeler méthode expérimentale ou scientifique.

§ II. — L'EXPÉRIENCE, MÉTHODE SCIENTIFIQUE

Est-ce et sera-ce jamais une expérience scientifique que notre connaissance empirique, et « sentir » ainsi, puisque sens il y a surtout, est-ce bien savoir ? Il semble en vérité à l'historien que ce soit une gageure de le croire, car il n'y a de science, — notre Docteur nous le dira à l'instant lui-même, — que des causes et des raisons des choses (1), et comment connaître des choses dans leurs raisons sinon par le raisonnement ? Et précisément le caractère de l'expérience est, dans la connaissance qui la constitue, de nous rendre, au nom du vrai, intuitivement sensibles aux choses elles-mêmes dans leur réalité singulière et concrète, de telle sorte que la science qui est son œuvre, paraît bien devoir être et s'appeler, pour le plus grand scandale de l'adage classique, une science du particulier, sans plus, science dont les sens font en somme tous les frais au grand détriment de l'intellect. Mais c'est là de l'empirisme, que dis-je ? du sensualisme, et tel est bien en effet le nom qui se trouve ici avoir été prononcé déjà par l'histoire (2). Cette gageure pourtant est celle de Roger Bacon lui-même, et il l'a beaucoup moins tenue en s'expliquant par des précisions appropriées, sur son idée de l'expérience scientifique, qu'en appliquant tout bonnement cette idée sous forme d'exemples, c'est-à-dire en prouvant, du moins il le croit, qu'en effet l'expérience, suivant sa formule lapidaire, est et fait bien toute science « *scimus per experientiam* », du moment qu'il fait par elle, à ce qu'il croit toujours, et il le croit si volontiers ! œuvre de savant : à l'historien de bien entendre ces quelques explications et de s'attacher surtout chez Roger Bacon à l'expérimentateur en dégageant de son œuvre les procédés de la méthode expérimentale.

Empirisme, soit, et nous aurions mauvaise grâce à le contester, après ce que nous avons dit jusqu'ici de l'intuition empirique, et quand nous avons à parler, dans le même sens encore, de l'expérience en ses démarches de méthode certificatrice et en ses attaches, aussi, psychologiques ; mais il y a empirisme et empirisme, et Roger Bacon entend bien trouver

(1) *Op. Maj.*, II, p. 168 ; Cf. aussi *Op. Maj.*, I, p. 119.

(2) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig 1855-1870. Bd III, p. 123.

plus empiriste que lui, et empiriste cette fois de la mauvaise manière, s'il faut en croire certaines distinctions et qualifications que nous rencontrons sous sa plume et que nous allons relever avec soin, car elles nous amènent tout naturellement à l'étude de l'expérience baconienne dans ses procédés expérimentaux. Parce que la vérité ne vient pas du concept abstrait et du raisonnement pur, l'on pourrait croire, après ce que nous savons de l'intuition empirique, qu'elle vient seulement de la réalité brute et du brut exercice des sens. Erreur ! et Roger Bacon vient aussitôt nous déromper lui-même. Il prévoit en effet l'objection qu'on pouvait lui opposer de son temps au nom d'Aristote, mais sous l'obsession en réalité d'un préjugé qui faisait alors mal concevoir comment une faculté autre que la raison, et la seule raison raisonnante, pût connaître ou même contribuer à nous faire connaître les raisons des choses, savoir : que ceux-là qui connaissent raisons et causes sont, suivant la parole même du Stagyrite au premier livre de la *Métaphysique*, supérieurs en sagesse à ceux qui s'adonnent à l'expérience (1). Sans doute, reprend-il, pourvu qu'on s'entende bien sur le sens du mot expérience : si par là, vous comprenez exclusivement la connaissance du donné comme tel, des phénomènes et des choses comme ils viennent et comme ils sont, sans plus, il est bien vrai qu'elle ne saurait convenir à ceux qui sont et se disent parfaits en science, car elle nous fait seulement constater une vérité toute brute, dépourvue de son explication (2), et ne peut convenir de ce chef qu'aux artisans et au commun. Mais il s'en faut de beaucoup que cette expérience soit toute l'expérience, car elle en est une déjà qui ne doit pas être inconnue ni même méconnue de l'expert (3), en raison sans doute, jusqu'à plus ample informé, de l'instinctive logique des simples ; à côté d'elle, et au-dessus d'elle, s'en trouve une autre qui vise, dans les choses et dans les faits, les raisons et les causes, et qui, les atteignant, fait de ceux qui la pratiquent, ces philosophes consommés dans la science dont parle le même Aristote au sixième livre de son *Ethique* ; de tels savants, il est bien vrai de dire qu'ils l'emportent sur ceux qui ne connaissent les raisons et les causes que par le raisonnement pur, et ainsi se trouve retournée la pensée des philosophes qui mettaient tout à l'heure les « experts » au-dessous

(1) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(2) *Ibid.* : « Nudam veritatem sine causa ». — « Nudam », mot très expressif du vocabulaire de Bacon et d'ailleurs de son temps : Cf Brit. Museum, Mss Sloane 2156, Fol. 83 a. I. : « Geometria vero speculativa est prior quam sua practica quia operationem addit supra nudam speculationem et universaliter finis speculativae est practica et difficilior et nobilior et longe utilior... ».

(3) *Op. Tert.*, pp. 46-46.

des praticiens de la dialectique : nous avons là l'expérience dont Roger entend parler (1) et c'est celle qu'il a pratiquée en prêchant d'exemple, cherchant en tout, comme il dit, « la cause pour laquelle » le phénomène est ou se passe ainsi (2), les « raisons expérimentales » (3).

Il y a plus : non seulement l'expérience du savant se trouve distinguée de celle du vulgaire, mais il y a aussi l'expérience du vulgaire des savants, et il faut distinguer encore entre expériences scientifiques et expériences scientifiques. Les unes sont et ne peuvent qu'être « incomplètes », « débiles », « imparfaites » : ce sont les expériences de tous ceux qui pratiquent la Physique en philosophes, qui font ce qu'on appelle la philosophie de la nature, science toute générale et trop ratiocinante ; ce sont celles à l'époque de la foule des physiciens, « vulgus naturalium », « naturales vulgati » (4) qui s'adonnent à la perspective ou à l'astronomie ou bien cultivent encore les sciences opératives (5). Les autres, au contraire, sont « complètes », « suffisantes », « importantes », « certaines », « multiformes », « vraies », « variées », « parfaites » (7) : d'un mot, elles sont « vives » (7), entendez par là sans doute, d'après un autre passage que nous avons pu relever et dans lequel Bacon use, à un autre propos, du même terme (8), qu'elles sont des expériences de choix et de poids, des expériences pertinentes, frappantes comme le seront les expériences « cruciales » de l'autre Bacon du xvi^e siècle, et ces expériences-là sont les expériences tout court, celles qui font les savants et physiciens « experts » (9).

N'allez point par ailleurs, songer à leur propos, en les voyant ainsi qualifiées, à d'autres expériences, celles qui s'attachent aux connaissances

(1) *Op. Maj.*, *Ibid.* : « Sed hic loquor de experto qui rationem et causam novit per experientiam ».

(2) « Causam quare » : *Op. Tert. fragm. Duh.*, pp. 91 ; 92 ; 94-95.

(3) « Rationes experimentales » : *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 134 ; 135 ; — *Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, p. 441.

(4) *Op. Min.*, p. 360.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 173 ; — *Op. Tert.*, pp. 43 ; 46 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 138.

(6) *Ibid.* ; — « Certa experimenta ». *Op. Maj.*, I, p. 213 ; *Op. Maj.*, II, pp. 2 ; 185 ; 194 ; — « Experientiae variae ». *Op. Maj.*, I, p. 143 ; *Op. Tert.*, pp. 14 ; 59 ; *Communia Nat.*, Lib. I, Pars I, p. 30 ; — « Grandes experientiae ». *Op. Maj.*, II, p. 201 ; — « Afferam veras et certas experientias multiformes ». *Op. Maj.*, II, p. 52.

(7) *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, p. 138.

(8) *Ibid.*, p. 162.

(9) Nous serons heureusement mieux à même ultérieurement de comprendre comment pour Bacon les expériences des experts sont complètes et parfaites comparativement à celle des physiciens philosophes.

et aux pratiques de la magie et autres arts maudits et qu'on tenait alors volontiers pour les grandes, magnifiques et sublimes expériences, un peu comme on réserve encore jusqu'ici chez le peuple, le nom d'expérience aux phénomènes merveilleux de la soi-disant « physique ». Certes, il y a des expériences secrètes, et elles sont même, nous le verrons (chap. III, § II), celles où l'homme montre le mieux qu'il est un « expert », mais elles ne sont pas, au dire de Bacon, les expériences de la magie, et notre docteur s'élève avec indignation contre une comparaison aussi infamante ; moins encore que les expériences de nos savants de tout à l'heure, les expériences des magiciens ne sauraient être de véritables expériences, et l'expérience véritable a précisément pour objet d'en faire la critique, comme la logique procède à l'examen des arguments sophistiques ; c'est elle qui détient dans son dernier mot, lequel est et doit rester une énigme, la vérité de la nature et de l'art (1). Enfin, nous lisons quelque part (2) — sentence occasionnelle qui a bien son prix pour nous, — que tout ce que conçoivent et entreprennent les laïques ignares est voué à l'insuccès ou jouit seulement d'une efficacité toute fortuite, témoins les guerres malheureuses des Croisés, tandis que les œuvres de la sagesse reposent sur des lois certaines et atteignent infailliblement leurs fins. Ces laïques, nous les connaissons : ce sont pour Bacon comme pour ses contemporains, — il nous le dit assez ailleurs (3), — les membres de la plèbe ignorante distingués de la foule des clercs professionnellement studieux (4), et donc aussi pour lui, tout particulièrement ces soi-disant « experts » dont parlait Aristote et dont nous disions tout à l'heure qu'ils pratiquent l'expérience sans chercher ou trouver par elle les raisons et les causes (5), et combien à ce point de vue parmi les plus grands clercs du monde méritent ce nom communément méprisé ! Quant à ces œuvres sapientelles, ce sont celles de la science expérimentale, comme l'atteste

(1) *Op. Maj.*, II, p. 172 ; *Op. Tert.*, p. 44 ; *fragm. Duh.*, p. 151.

(2) *Compend. Phil.*, p. 395 ; Cf. aussi *Op. Tert.*, p. 303. — Les passages encore sont ici pour nous très significatifs, où Bacon oppose le savoir tout « mécanique » du vulgaire au savoir « philosophique » du savant ; *Op. Tert.*, p. 231 ; *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, p. 161 ; — *Compend. Philos.*, p. 420.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 82 ; — *Op. Maj.*, I, p. 104 ; — *Op. Tert.*, pp. 34 ; 46 ; 50 ; 103 ; 105 ; — *Compend. Phil.*, pp. 420-425. *Op. Minus*, p. 328 ; — *Communia Natural*, Lib. I, Pars IV, p. 300, édit Höver. Cf Saint-Bonaventure : *Exposit. super regulam Fr. Minorum*, cap. 10 n° 2, édit. Quaracchi, T. VIII, p. 433. « Et non curent nescientes litteras, id est laici, litteras discere ».

(4) *Compend. Philos.*, p. 420, « clerici, quibus datur titulus Sapientiae ». — Cf Mandonnet *Siger de Brabant* 1911, T. VI, p. 148.

(5) *Ibid.*, pp. 420-421.

précisément dans ce passage l'exemple d'Aristote soumettant par la vertu de l'expérience le monde entier à l'empire d'Alexandre, — et voilà l'expérience du vulgaire et l'expérience de l'expert opposées encore l'une à l'autre, cette fois dans l'ordre de la puissance, de telle sorte en définitive que l'expérience fait bien, à ces quatre chefs, figure de méthode qui cherche et réussit à savoir le vrai et à pourvoir par lui à nos biens. Comprendrait-on en vérité qu'il en soit autrement quand Bacon nous déclare qu'en elle les sens sont les auxiliaires de l'intelligence, ou plutôt que l'intelligence vient seconder les sens dans leur contribution scientifique (1) ? Notre expérience ainsi peut être, et elle le demeure toujours, cette connaissance empiriquement intuitive qui la caractérise ; encore faut-il que les conditions soient posées dans lesquelles une telle intuition s'opère correctement et c'est précisément sous cet aspect qu'elle est expérimentale ; tout le problème est donc de savoir en quoi consistent ces expériences de l'expert qui s'opposent à celles du vulgaire d'une part et du commun des savants de l'autre, ces expériences complètes, suffisantes, certaines, considérables, vives et parfaites, ces expériences critiques et exhaustives de la vérité de la nature et de l'art, ces expériences efficientes enfin, lesquelles font toutes de l'expérience une méthode qui recherche, trouve et prouve la vérité utile à notre bien.

La question n'est pas sans difficultés, et pour mieux la tirer au clair, nous la divisons, et nous remettons à l'étude de la science expérimentale le moment d'être édifiés sur l'expérience dans ses œuvres de puissance et dans la critique qu'elle fait des arts secrets : seuls, par conséquent, sont ici considérés ces procédés de certification dont nous savons déjà que pour nous faire connaître la vérité des choses, ils nous adressent aux choses elles-mêmes dans leur réalité. Quels sont donc ces moyens d'appliquer ainsi la vérité ou de la constater du moins dans son application au réel ? Il semble bien que Roger Bacon en compte trois et trois seulement : les sens d'abord naturellement, car l'expérience dans sa connaissance est une intuition sensible, tout particulièrement visuelle, puis les instruments et enfin les « œuvres » certificatrices. Instruments et œuvres en effet sont expressément distingués l'un de l'autre, quand Roger nous dit (2) que nous expérimentons les choses du ciel par des instruments et les choses du monde sublunaire par des œuvres certifiées à nos yeux et parlant certificatrices, et quand il nous parle par ailleurs des instruments et des œuvres de la sagesse comme des deux grands moyens

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169.

à l'usage et à la disposition de l'expérimentateur fidèle (1), et tous les deux apparemment se distinguent du procédé qui ferait appel aux seuls sens. Bacon ne nous confie-t-il pas (2) qu'il a tout fait pour voir les choses de la nature de ses propres yeux, pour les percevoir par le toucher, l'odorat et parfois l'ouïe et pour en connaître la vérité par la certitude de l'expérience ? Cette expérience qui s'ajoute ainsi à celle des sens est vraisemblablement celle des instruments et des œuvres certifiantes. Commençons donc par la vérification qui s'opère par le seul exercice des sens, en la suivant sur l'exemple.

Le vulgaire tient que les glandes de castor dont se servent les médecins, sont les testicules même de l'animal. S'il en est ainsi, il n'y a que le mâle à les porter et à leur place naturelle. Or, il est avéré que le castor a ces glandes à la poitrine, que la femelle les possède elle aussi, et que le mâle a en outre à la place marquée par la nature, ses testicules ; c'est donc un « mensonge horrible » de prétendre que le castor mâle tranche avec ses dents ses propres glandes quand il est poursuivi par les chasseurs (3), — et qui nous en témoigne ? Le sens de la vue opportunément appliqué par la raison. Passons à la perspective : ceux dont les yeux sont profondément enfoncés dans l'orbite doivent voir plus loin que ceux dont les yeux sont proéminents (4), témoins les vieillards qui pour mieux voir éloignent l'objet visible de leur œil ou s'éloignent eux-mêmes de lui, et l'une des causes en est que la vue acquiert d'autant plus de rectitude et d'acuité que les rayons visuels sont moins dispersés du fait de la cavité osseuse au fond de laquelle l'œil est placé, braquant son faisceau lumineux sur les choses (5). La preuve ? Si cette raison est vraie, plus l'homme ramassera ainsi en un faisceau les rayons qui le font voir, plus il verra de loin. Or, c'est ce que l'expérience nous atteste dans la personne de ceux qui, dans la pratique quotidienne, font de leur main refermée une façon de tube qu'ils apposent à l'œil pour augmenter sa portée, ou qui placés par hasard au fond d'un puits, voient les étoiles, même de jour (6).

(1) *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 138; 148.

(2) *Histor. Rev.*, p. 502.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 83-84 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 84.

(5) On sait que pour Bacon la vision s'opère par le concours de rayons lumineux venus d'une part de l'objet et d'autre part de l'œil lui-même (*Op. Maj.*, II, pp. 49-52), tout sens connaissant « extramittendo » (*Ibid.*, p. 55), quoi qu'en pensent Aristote, Averroës, Avicenne et Alhacen. (*Op. Tert., frag. Duh.*, p. 79). Cf aussi *De Multipl. Spec.*, pp. 424-425.

(6) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 86. — Autre explication du même phénomène : *De Multipl. Spec.*, p. 464 ; *Op. Tert.*, p. 113.

On prouvera aussi, contrairement au sentiment du vulgaire (1), que sur un miroir plongé dans un vase plein d'eau, ce n'est pas le soleil et une étoile voisine, qui apparaissent dans les deux images qui s'y réfléchent, puisque, l'observation nous l'atteste, le même phénomène se produit avec la lune ou avec une simple chandelle, mais une double image du soleil, de la chandelle et de la lune, — ou encore, que dans un miroir brisé n'apparaissent pas autant d'images qu'il y a de fragments. C'est toujours le même procédé : un fait étant donné qu'il faut vérifier, on le raisonne en supputant comment il doit se comporter s'il existe réellement tel que le feint l'opinion commune au cas où son témoignage se trouve en question, et l'on passe à l'épreuve de ces conditions d'existence et de vérité, en constatant par les sens comment la nature se trouve y répondre (2). En voici un autre : il s'agit moins maintenant d'un fait que d'un principe, mais ce principe est illustré par l'exemple, et l'exemple est ainsi lumineusement interprété par le principe : tels les canons de la réflexion de la lumière (3), constatés en maintes de leurs applications dans le domaine de la nature, le chatouillement des couleurs sur le col de la colombe ou la queue du paon (4), les illusions des gens ivres ou malades, etc..., tous faits rendus pleinement intelligibles, « et demonstro causam quare, et dedi causam quare, etc. » (5) par les lois susdites qu'ils rendent eux-mêmes pleinement sensibles ; tels encore les canons de la réfraction (6) pris sur le fait dans maints phénomènes naturels, le bâton brisé dans l'eau, les verres grossissants,

(1) *Op. Maj.*, II, p. 145; *De Multipl. Spec.*, p. 481.

(2) Il va sans dire que nous n'oublions pas que Roger Bacon en interrogeant ainsi la nature, n'a point toujours tenu pour sa réponse, mais qu'il lui est arrivé de lui préférer la réponse toute constructive de la physique philosophique comme si la philosophie, voire celle d'Aristote, avait à prévaloir sur l'expérience dans l'explication de la vérité physique ! Tel est le cas en particulier de son astronomie où Roger ne peut se prononcer contre le système des excentriques et des épicycles de Ptolémée, et le système des sphères homocentriques d'Alpetragius et d'Averroès (Cf P. Duhem : *Le Système du Monde*, T. III, pp. 411-442; — T. V., chap. X) et où mis en demeure de choisir par les faits, il tient contre la première explication, « imagination, dit-il, des modernes », pour la seconde, explication pourtant démentie par l'expérience qu'il récuse, comme « déficiente et défaillante ». C'est là un point essentiel de sa pensée méthodologique et scientifique sur lequel nous reviendrons.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 130-141; *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 91-93.

(4) Deux exemples auxquels Bacon revient volontiers. *Op. Maj.*, II, pp. 31-32.

(5) Nous reviendrons plus loin sur ces formules à propos de l'idée baco-nienne de la démonstration mathématique et de la causalité physique.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 146-153; *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 93-96; Cf aussi *Op. Maj.*, I, pp. 130 ssq.

tous cas de lois qui sont expliqués dans leur raison (1). Ce sont là, comme dit ailleurs Roger (2), des « exemplifications », mais ces illustrations par l'exemple, comme les certifications « première manière », sont bel et bien pour lui des « experimenta » (3), et ces expériences fondées sur le seul témoignage des sens consistent encore en des phénomènes inséparablement observés et raisonnés, mais raisonnés maintenant une fois observés, après avoir été plutôt dans le premier procédé observés une fois raisonnés. Prenons acte de ce raisonnement expérimental : c'est lui que nous retrouverons mieux encore tout à l'heure, mais il nous atteste assez déjà que l'expérience des experts, quand elle fait appel aux seuls sens, n'est pas l'expérience des artisans et du vulgaire.

Les sens pourtant appliqués à la façon scientifique, ne constituent pas seuls toutes les ressources et les meilleures, de l'expérience extérieure. La question même se pose de savoir s'ils en sont une à eux seuls et s'il n'y aurait pas plutôt deux procédés seulement de certification physique, les sens et les instruments d'un côté, les sens et « les œuvres » de l'autre, et le décider, c'est voir encore de plus près, comment notre expérience dont nous notions le coefficient d'empirisme devient expérimentale ou scientifique. Remarquons en effet la façon dont Roger Bacon nous parle de l'expérience sensible ; elle est déjà par elle-même assez caractéristique. Il y a, dit-il (4) une expérience « qui s'opère par le moyen des sens extérieurs, et c'est ainsi que nous expérimentons les choses du monde céleste par les instruments appropriés, et celles du monde terrestre par des œuvres bien et dûment certifiées devant nos yeux » ; non pas que nous n'usions point d'instruments dans la vérification des choses de notre monde, mais parce que les œuvres certificatrices n'étant guère de mise avec les corps et les phénomènes célestes, nous avons en notre pouvoir pour les certifier plutôt les instruments, lesquels se trouvent par là qualifier surtout notre expérience du ciel. Ainsi l'expérience sensible où l'intelligence est dite s'aider des sens, assiste les sens du secours des instruments et des œuvres certifiantes ; c'est donc qu'ils ne peuvent guère s'exercer seuls, et pour cause, car il leur arrive d'être trompeurs parce que trompés : tel le sens de tous le plus certificateur, le sens de la vue, qui pour peu que nous nous reportions aux huit ou dix conditions nécessaires

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 153-158.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 114 ; 117.

(3) *Ibid.*, II, p. 92. Remarquer qu'« exempla » et « experimenta » vont de pair chez Bacon dans l'unité de la même formule. Ainsi « declaro per multa exempla et experimenta ». (*Op. Tert. frag. Duh.*, p. 90).

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

à son jeu parfait (1), aux vingt-deux sensibles « per se » qu'il peut nous certifier avec le sens commun et l'imagination (2), aux trois modes encore si mal nommés, par suite d'une fausse traduction, de son exercice (3) et enfin aux trois visions, droite, réfléchie et réfractée dont il jouit (4), nous apparaît se tromper et nous abuser dans maints phénomènes de l'Optique terrestre et de l'Optique céleste, et a trompé notamment Ptolémée dans son *Astronomie* (5), de telle sorte en vérité qu'il y a des cas (6) où l'Expert doit s'abstraire des sens (7) et se faire à part lui l'idée ou mieux l'image de la réalité (8). Ayant ainsi parlé de l'erreur des sens et du sens le plus parfait, Bacon a pu dire d'eux moins encore, à savoir qu'ils sont obtus, limités, indigents quant au nombre et à la variété de leurs perceptions, et sa pratique de l'expérience, par le recours constant aux instruments et

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 54-74; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 79-81.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 6-7; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 82.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 79-82; 99; 104; 106; 126-129; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 82-83; 86-90.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 83 ssq; 131 ssq; — *Op. Tert. frag. Duhem*, pp. 90-96.

(5) « Ptolemaeus solum sensum imitando decipiebatur ». *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 117; — *Communia Nat.*, Lib. II, Pars V, p. 432. — Nous croyons que Roger Bacon a quelque excuse de se prononcer ainsi contre l'opinion de Ptolémée pour celle d'Al Bitrogi « cui, « dit-il », magis concordat ratio, sensu non contradicente (euphémisme intéressé de sa part) », car il argue les erreurs réelles de la vue dans la perception des choses terrestres à ses erreurs possibles et probablement plus nombreuses et plus graves dans la connaissance des phénomènes célestes « multoties deficit et praecipue in magna distantia », et nous ne prendrions donc pas volontiers à notre compte les paroles sévères de Duhem [*Le Système du Monde*, T. III, p. 440], dont nous aurons d'ailleurs à juger plus loin l'appréciation générale sur la pratique et l'idée de l'expérience chez le Docteur Admirable.

(6) Tel celui par exemple souvent cité par Bacon des parois d'une maison qui semblent équidistantes aux yeux, sans l'être pourtant en réalité, puisque « omne grave tendit ad centrum naturaliter ». (*De Multipl. Spec.*, p. 497; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 41).

(7) Car « Melius est salvari ordinem naturae et sensui contradicere... » et il ajoute « atque melius est deficere in solutione alicujus sophismatis difficilis quam scienter ponere contrarium naturae ». (*Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, p. 443). « L'ordo naturae », c'est évidemment celui de la physique philosophique d'Aristote.

(8) « Abstrahamus nos ergo a sensu et imaginemur secundum veritatem ». (*Op. Maj.*, II, p. 109). C'est une « imagination » que Roger Bacon a maintes fois appliquée avec les autres astronomes qu'il suivait ou critiquait: *Op. Maj.*, I, pp. 288-289; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 101; 103; 104; 105; 106; 117; 120; 125; 128; 131-133; — *Communia Natur.*, Lib. II, Pars I, p. 314; Pars II, p. 347; Pars V, pp. 419-429; 434... — Roger Bacon n'aurait-il pas même autant sinon plus, expérimenté ainsi « en imagination » qu'en réalité ? Encore une question — la même en somme que tout à l'heure à propos de son opinion astronomique — que nous retrouverons mieux par la suite, une fois décrites toutes les démarches de l'expérience.

aux œuvres appropriées, nous atteste qu'il a bien eu le sentiment de leur déficience (1), comme nous pouvons en juger notamment d'après sa Perspective (2) : les perceptions sensibles doivent donc être purifiées, rectifiées, aiguës, amplifiées, multipliées, diversifiées, et c'est précisément en cela que l'expérience scientifique se distingue de l'expérience commune : elle est celle des sens aidés des instruments et des œuvres.

Ces instruments, Roger Bacon nous les nomme lui-même, en énumérant les appareils dont il s'est servi (3) : ils s'appellent, quand ils sont du moins destinés à secourir la vue dans la vérification des choses du ciel (4), les sphères, le quadrant, l'astrolabe, etc..., et il a cherché par tous les moyens à réaliser un instrument parfait qui puisse certifier à l'homme le mouvement du système céleste et lui faire prévoir par contre-coup les vicissitudes du monde sublunaire (5). De tous, il a proclamé l'indispensable nécessité (6), et si nous voulons le voir à l'œuvre dans ses expérimentations, comme il dit, « instrumentales » (7), nous pouvons nous reporter par exemple aux expériences par lesquelles il certifie les positions respectives du soleil et de l'arc-en-ciel (8), les dimensions du cercle du halo (9), la grandeur de l'arc de la terre (10), ou par lesquelles encore, après et d'après Ptolémée et son commentateur, Albacen (11), il convainc la vue d'erreurs dans l'appréciation du lieu des étoiles (12) ou mesure les diamètres apparents du soleil et des planètes (13), et les angles d'incidence et de réflexion (14). Mais il nous est assez indifférent de connaître tous ces instruments par leur nom et de les suivre dans leur contribution respective à la certification de la vérité physique, puisque nous savons d'eux en général qu'ils ont pour objet et pour effet de nous rendre la vérité

(1) *Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, p. 443 « Sensus multoties deficit ».

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 83; 99.

(3) *Communia Mathematicae*, Charles, p. 304.

(4) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 98.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 202-203; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 149; — *Epistola de secretis oper. art. et nat.*, p. 537.

(6) *Hist. Rev.*, p. 502.

(7) « In experimentis instrumentalibus ». *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 100; 102; — *Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, p. 419.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 175.

(9) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 141.

(10) *Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, pp. 414-415.

(11) *De Multipl. Spec.*, pp. 472-475.

(12) *Op. Maj.*, I, p. 131.

(13) *Op. Maj.*, I, pp. 231-232.

(14) *De Multipl. Spec.*, p. 483.

sensible (1), à grands frais souvent d'expériences (2) et que nous n'entendons point nous engager à leur propos dans la question des inventions et découvertes qu'il faut sur ce point attribuer ou non à Roger Bacon (3) ; leur emploi d'ailleurs s'accompagne souvent dans la vérification du même phénomène, de l'usage des œuvres certificatrices (4) ; tout revient donc pour nous à définir quels sont ces fameux « opera certificata ad visum » (5), et ce sont eux qui vont nous faire assister en quelque sorte à la consécration de l'expérience comme méthode expérimentale.

Le mieux est encore pour nous ménager l'intelligence de ces œuvres de science, de nous rappeler nos exemples familiers. Le feu brûle-t-il ? Je n'en suis sûr qu'autant que j'approche de lui ma main ou un objet combustible ; l'eau chaude se congèle-t-elle plus vite que l'eau froide ? Je ne m'en assure qu'en la versant dans deux récipients exposés tous les deux au même froid. Je ne sais pareillement si le diamant se taille avec du sang de bouc qu'en m'essayant effectivement à le tailler de cette façon célébrée par l'opinion commune. Contact de ma main avec la flamme, fait de verser de l'eau à des températures différentes dans deux vases distincts et de les exposer au même froid, taille tentée des pierres précieuses, voilà trois « œuvres », semble-t-il, trois œuvres qui me certifient, les deux dernières « ad visum », la première « ad tactum » : les œuvres certificatrices doivent donc être toutes les opérations conçues et pratiquées par l'expert aux fins de découvertes et de critique. C'est un peu, direz-vous, une tautologie, et c'est pourquoi il nous faut suivre et serrer de près ces vérifications « opératives » pour en déterminer l'allure et en faire saillir le nerf expérimental, et cela sur d'autres exemples, car ces œuvres qui procèdent à la certification de vérités comme le sont celles de l'action comburante du feu, de la taille des diamants et de la congélation respective de l'eau chaude et de l'eau froide, sont moins des œuvres que des constatations ménagées par un minimum d'opération et nous ramènent plutôt à la sim-

(1) « Instrumenta possunt ad haec fieri, ut sensibiliter... videamus ». (*Op. Maj.*, I, p. 113) ; « Instrumenta ad hoc facta edocent ad oculum ». (*Ibid.*, p. 114) ; « In instrumentis figuratis ad sensum ». (*Op. Tert. frag. Duh.*, p. 97 ; *Ibid.* I, Pars I, p. 33) ; *De Multipl. Spec.*, p. 468, etc...

(2) « Grandes experientiae per instrumenta ». (*Op. Maj.*, II, p. 201).

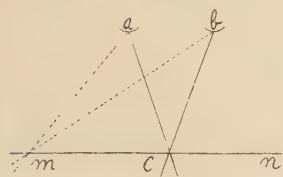
(3) L'histoire lui a trop prêté, et Charles a fait justice de ces attributions injustifiées (pp. 296 ssq).

(4) Ainsi *Op. Maj.*, II, p. 95. C'est précisément cet exemple où des instruments, dit Roger (*Op. Tert. frag. Duh.*, p. 85) sont figurés et figurent la vérité et la rendent sensible, que nous reprendrons tout à l'heure à propos des œuvres.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169 ; — *Compend. Phil.*, p. 397.

ple vérification par les sens qu'ils ne nous amènent à notre vérification « per opera ».

Nous disions, distinguant notre expérience de celle qu'on rencontre chez le commun des savants (1), que ceux qui pratiquent la perspective, la philosophie de la nature et l'astronomie, ou bien raisonnent et décrivent, tels les physiciens philosophes, ou bien ne connaissent et n'appliquent qu'une expérience imparfaite : c'est le moment maintenant de commencer à préciser, dans ses œuvres certificatrices sur ces trois domaines du savoir naturel, cette expérience parfaite qu'est l'expérience de l'« expert ». Soit à prouver que le fait de voir double un seul et même objet situé à une certaine distance des axes de la vision, dans le champ naturellement de la pyramide visuelle, vient de l'inégalité des angles formés par les espèces dans nos deux yeux (2). Expliquons d'abord les termes. Nous savons déjà que non seulement les objets nous dépêchent leurs espèces mais aussi que l'œil en émet à la rencontre des objets ; ces deux sortes d'espèces parcourent la même trajectoire en sens contraire, et cette trajectoire commune, perpendiculaire à l'œil puisqu'elle passe en son centre, s'appelle l'axe de la vision (3). Comme maintenant l'action est au maximum de la force, quand elle agit dans le sens de la perpendiculaire, l'œil verra le mieux quand l'axe sera perpendiculaire non seulement à lui, mais encore à l'objet, mais comme d'autre part nous avons deux yeux, la meilleure vision sera celle du point dans l'objet, où se rencontreront trois axes, ceux des deux yeux et un troisième commun mené perpendiculairement au point sus-dit et au nerf commun des deux yeux (4). Quant à la pyramide visuelle, elle représente l'action de l'objet sur la vue, action répartie comme toute action naturelle (5) sous la forme d'une pyramide dont le sommet est constitué par le patient et la base par la surface de l'agent (6).



Illustrons ensuite la formule : soit, $m n$ l'objet de la vision, a et b les yeux et c le point de visibilité parfaite, d'où $a c$ et $b c$ les deux axes visuels. Si les yeux demeurent fixés sur c et qu'une partie de l'objet, précisément le point m par l'exemple, soit éloigné de l'intersection

des axes, il paraîtra double pour cette bonne raison que les angles $m a c$

(1) « *Vulgus naturalium* » (*Op. Maj.*, II, p. 7).

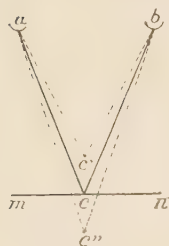
(2) *Op. Maj.*, II, p. 94.

(3) *Ibid.*, p. 92.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 93.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 119.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 35.



et $m b c$ étant inégaux, les espèces de m ne peuvent se rencontrer au même endroit du nerf optique commun. Et la même vision double se produit encore, quand les yeux toujours fixés sur le point de visibilité parfaite, la vision vient à tomber sur un point situé par rapport à l'œil en deçà ou au delà de l'intersection des axes visuels. Et voici maintenant l'expérience dans son œuvre certificatrice. Prenez une tablette plane large d'une main et longue de cinq ou six sur laquelle vous pratiquez à l'une de ses deux extrémités les plus petites, une encoche assez large pour asseoir la planchette sur le nez à proximité des yeux. Placez sur elle trois objets visibles de la grosseur et de la hauteur de la dernière phalange du petit doigt, diversement colorés et disposés ainsi sur une même ligne : un au milieu de la tablette et les deux autres à égale distance de lui aux deux extrémités. Cela fait, approchez la planchette des yeux en l'appuyant sur l'extrémité du nez et fixez l'objet du milieu : les deux autres paraissent doubles de telle sorte qu'on voit cinq objets distincts. Que si vous ne voulez pas expérimenter à tant de frais, interposez la nuit votre doigt entre la chandelle et vos yeux, en fixant des yeux la chandelle, et vous vous verrez deux doigts, et de ces deux doigts celui qui est à gauche s'évanouit si vous fermez l'œil droit, et celui qui est à droite disparaît si vous fermez l'œil gauche, phénomène dont s'étonnait déjà saint Augustin et dont il disait dans son *Traité de la Trinité* (1) qu'il est long d'étudier la cause (2). Long sans doute, reprend Roger non sans quelque complaisance dans son propre savoir, pour ceux qui ignorent la perspective, mais non pour ceux qui la pratiquent, et il en donne la certification en quelques lignes.

Dégageons de cet exemple la contribution méthodologique que nous cherchons. L'expérience ne consiste plus ici à constater dans la nature un phénomène tout fait : le phénomène est imaginé, raisonné et... opéré, et les œuvres certificatrices nous apparaissent ainsi comme les œuvres mêmes de l'art aidant la nature (3) à se comporter devant les sens investigateurs de l'expert d'une façon qui manifeste sur le vif, « experientiae vivae (4), sa causalité si fertile ou, comme dit Roger, son infinie sagacité (5), et elles s'appellent de leur vrai nom l'expérimentation manuelle : Roger Bacon est bien en cela le fidèle disciple du maître des expériences,

(1) Lib. XI, cap. II.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 96; — *Op. Tert. frag. Iuh.*, p. 85.

(3) « Per artificium juvans naturam ». (*Op. Maj.*, I, p. 113).

(4) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 138.

(5) *Op. Tert.*, p. 111; *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 77.

qui faisait de l'industrie des mains une des plus précieuses qualités de l'expert (1), et qui quoiqu'on l'ait présumé (2), voire même positivement affirmé (3), ne nous semble pas avoir prisé plus haut la manipulation et la technique que le Bacon des « opera certificata ad visum ». Même idée des procédés opératoires de l'expérience dans tout ce qui fait l'objet

(1) Le « Maître des expériences » c'est Pierre Pérégrin de Maricourt « Petrus Peregrinus de Maharncuria » (Picavet: *Nos vieux Maîtres : Pierre de Maricourt, le Picard*, dans *Rev. Int. de l'Enseig.* 1907, pp. 289 ssq), encore qu'on ne puisse l'assurer, à en croire Schlund (*Petrus Peregrinus von Maricourt, sein Leben und Seine Schriften; ein Beitrag zur Roger Bacon Forschung*, dans *Archivum franciscanum historicum* IV, p. 449), auquel le texte du chapitre XIII, de l'*Opus Tertium* paraît, par la comparaison des Mss (*Op. cit.*, pp. 445-446), des plus douteux dans le passage où il s'agit du dit Petrus Peregrinus de Maricourt, Magister Petrus pouvant être (*Ibid.*, p. 447) Petrus Ardene, maître anglais contemporain, sans pourtant que la probabilité cesse d'être en faveur de Pierre de Maricourt (*Ibid.*, p. 448). Or, l'on trouve dans son « *Epistola de Magnete* » (Hellmann. (G.) *Petrus Peregrinus, de Magnete* (1269) *Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus*; n° 10 *Rara Magnetica* (1269-1599). Berlin 1898, qui avec sa « *Nova compositio astrolabii particularis* » sont les deux seules œuvres qui nous sont restées de lui (Schlund, *Op. cit.*, IV, p. 633), consignées en un court chapitre (le second de la Première partie) les qualités requises de celui qui s'applique à expérimenter et à utiliser par un instrument quelconque (il en donne trois) la force magnétique. « Scito, carissime, quod oportet hujus operis artificem scire rerum naturas; tunc neque inscium esse motuum coelestium; sed oportet ipsum esse industriusum in opere manuum, ad hoc quod ostendat per opus hujus (lapidis) effectus mirabiles. Nam per suam industriam ex modico poterit errorem corrigere, quod in aeternum per naturalem [scil. Philosophiam] (c'est la pensée même de Bacon sur l'insuffisance de la Philosophie de la nature, remarquée-le en passant) et mathematicam (Cf plus loin insuffisance des mathématiques dans la Physique expérimentale) solas non faceret, si manuum careret industria. In occultis enim operibus multum indigemus industria manuali, et ut plurimum sine ipsa nihil facere possumus completum... »; et l'on peut constater en fait l'ingéniosité de ses expériences touchant l'aimant.

(2) Schlund, *Op. cit.*, IV, p. 640. Le même historien fait aussi de Roger Bacon un physicien moins critique que maître Pierre, celui-ci par exemple demandant de l'expert qu'il soit versé dans la Philosophie générale de la Nature avant de se donner à la pratique de l'expérience (*De Magnete* I, p. 2), qu'il connaisse la théorie de l'expérience avant d'expérimenter (*Ibid.*), et ayant par ailleurs le sentiment des limites de la méthode expérimentale « Multa subjacent imperio rationis quae manu complere non possumus (*Ibid.*); mais précisément ce sont là, du moins pour les deux premières, les idées du Docteur Admirable (*Communia Natur.*, Lib I, Pars I, pp. 3-5; 10-14; *Comp. Phil.*, p. 397), et nous constaterons aussi que le même Bacon qui fait l'apothéose de la Science Expérimentale (chapitre III), a le sentiment des déficiences et défaillances de la connaissance humaine. Il est vrai pourtant que ces lacunes et ces limites n'existent plus guère avec l'expérience, et que par elle l'on peut tout savoir et tout réaliser.

(3) P. Duhem : *Le Système du Monde*, T. III, p. 440.

de la philosophie de la nature : le physicien philosophe, avec sa science des généralités, des quatre grandes causes premières si fameuses, « quatre principales et famosae » (1), cause matérielle et formelle, cause efficiente et finale, et avec elles, du lieu, du mouvement, du vide, etc..., science pourtant, ne l'oublions pas, nécessaire et préalable dans l'ordre de l'étude à la science expérimentale (2), ne sait rien de suffisant de la nature, parce qu'il ne fait rien sur elle et avec elle qui puisse vraiment le faire savoir : l'expert, au contraire, use d'œuvres et d'instruments ingénieux comme la clepsydre (3), les disques plans superposés (4), le verre et la marmite renversés (5), pour expérimenter par exemple l'impossibilité du vide, ou bien encore il distille, purifie, calcine, dissout, etc. (6), toutes opérations qui sont celles mêmes de l'art grand entre tous, l'art alchimique (7), et l'alchimie est la clef et le fondement de tout le savoir naturel (8). Mais c'est surtout à suivre et à fixer les « œuvres » conçues et pratiquées par Bacon pour certifier le phénomène de l'arc-en-ciel, objet, nous dit-il (9) des expériences et considérations impuissantes de l'astronomie et avec elle aussi de la perspective et de la philosophie de la nature, que nous allons être édifiés sur l'allure expérimentale ou scientifique de son expérience.

L'explication de l'arc-en-ciel était, comme on l'a remarqué avec raison (10), un problème extrêmement difficile pour l'optique du Moyen-Age ;

(1) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 121.

(2) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 3-5 ; 10-14.

(3) *Rog. Bacon Quaestiones naturales et primo quaestiones libri Physicorum.* Amiens Bibl. Mun. Mss 406, fol. 22, col. c ; — *Ibid.*, fol. 48, col. c et d ; — *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, Dist. II, cap. 6, pp. 219-220 ; p. 224.

(4) *Mss citat.*, fol. 47, col. a ; — *Op. Maj.*, I, p. 151 ; — *Op. Tert.*, pp. 155-156 ; 166 ; — *Communia Nat.*, Lib. I, Pars III, Dist. II, cap. 6, pp. 221-223.

(5) *Mss citat.*, fol. 47, col. a ; fol. 48, col. a ; — *Op. Maj.* et *Op. Tert.*, loc. citat.

Toutes ces expérimentations étaient inspirées de Philon de Byzance et d'Héron d'Alexandrie, comme le montre bien Duhem (*Le Système du Monde*, T. IV, p. 241, note 1 ; pp. 242-245 ; p. 270).

(6) *Op. Tert.*, p. 41 « Et etiam pauci sunt qui sciunt distillare bene, et sublimare et calcinare et resolvere, et hujusmodi opera artis facere, per quae omnes res inanimatae certificantur, et per quae certificatur alkimia speculativa et naturalis philosophia.... »

(7) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 181 ; *Epistol. de Secretis Operibus*, p. 548. Cf Berthelot : *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge*. Paris 1885, p. 549.

(8) *Op. Min.*, p. 359 ; — *Op. Tert.*, pp. 39-41.

(9) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 138.

(10) Krebs (Engelbert) : *Meister Dietrich (Theodoricus teutonicus de Triberg), Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*. Bd V, Heft 5-6, p. 49.

Roger Bacon s'y est appliqué avec d'autant plus de ferveur (1), après, nous dit-il (2), Aristote, Sénèque et Avicenne, sinon d'après eux, — leurs opinions à ce sujet étant convaincues d'insuffisance, — mais avec moins de succès qu'un de ses contemporains, le dominicain Thierry de Fribourg, dont le traité « *De Iride et radialibus impressionibus* » est singulièrement informé et pénétrant pour le temps (3). Décrivons d'abord ses expériences. Entre autres questions qui se posent au sujet de l'arc-en-ciel, celles qui concernent sa forme et ses couleurs sont les premières : comment « l'expérimentateur fidèle » va-t-il leur répondre ? Tout simplement, il cherchera à constater, ou mieux à produire dans la nature tous les cas où la couleur et la forme du phénomène se retrouvent, et par exemple il prendra une pierre hexagonale dite pierre des Indes ou d'Irlande (4), et il l'exposera au rayon du soleil qui tombe sur une fenêtre, ou encore il l'approchera de son œil mi-clos en se tournant vers un endroit un peu sombre. Que si l'on oppose que la propriété de ces pierres est due à leur figure hexagonale ou chez elles à une vertu spécifique particulière, il prendra d'autres pierres transparentes d'une forme et d'une nature différentes, et procédant de la façon qui convient, il retrouvera les couleurs et la forme du phénomène précédent. Il observera aussi les rameurs ou les roues d'un moulin, quand l'eau qui jaillit alors sous les rames et sous les palettes se trouve frappée par les rayons solaires ; de même il considérera les gouttes de rosée qui perlent le matin aux tiges des herbes pendant l'été. Pleut-il, et le soleil continue-t-il à briller ? Il cherchera un endroit où, en se plaçant de la façon requise, il verra dans les gouttes d'eau qui tombent les couleurs de l'arc-en-ciel. Mais il peut faire, lui aussi, à sa manière, d'une part ce que fait la pluie, et pour cela il rejettera sur les rayons solaires, en se plaçant de côté par rapport à eux, de l'eau dont il aura au préalable rempli sa bouche, — et d'autre part ce que fait le soleil, et à cet effet il allumera une chandelle pendant

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 173-201 ; *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 138-147 pour la question analogue du halo. Cf. Vogl : *Die Physik des Roger Bacon*. Erlangen 1906, pp. 80-85. — Krebs : *Roger Bacon Optik*, dans « *Natur und Offenbarung* » Zeitschriftjahrg. 1900.

(2) Cf. Poske : *Der Regenbogen bei Aristoteles*, dans *Zeitschrift der Mathematik*. Bd XXVIII (1883) ; histor. abteilung.

(3) Cf. Hellmann : *Neudrucke von Schriften und Karten für Meteorologie Petrus Peregrinus: de Magnete*. — Theodorich von Freiburg: *De Iride*. Berlin 1893. Cf. Krebs, *Op. cit.*, p. 48 sq.

(4) C'est cette pierre d'Irlande qui donne à l'or une de ses dénominations alchimiques. (*Op. Tert. frag. Duh.*, p. 85). Cf. *Op. Maj.*, I, p. 163.

la nuit à l'heure où les yeux sont remplis des fumées du sommeil, ou bien encore à l'heure des repas quand les mets et les boissons fument sur la table (1). Il se lèvera subitement de sa sieste pendant l'été pour regarder, les yeux encore noyés de sommeil, le rayon solaire filtrer par une ouverture qu'il aura pratiquée, ou considérera la lumière d'une certaine façon à travers ses cils ou par le moyen de son capuce rabattu sur ses yeux, et il continuera ainsi indéfiniment d'ajouter aux façons si variées suivant lesquelles le phénomène se présente dans la nature, les façons artificielles de le provoquer, « et sic per infinitos modos tam naturales » quam artificiales, contingit colores hujusmodi apparere sicut diligens » experimentator novit reperire » (2). Voilà les expériences « vives ou frappantes », « suffisantes », « parfaites », « certaines », etc., — et nous ne les avons pas citées toutes (3), — les « œuvres » en un mot opérées, à côté des observations accomplies, et voici maintenant la certification opérée par les œuvres. La pierre cristalline nous atteste que la diversité des couleurs de l'arc-en-ciel ne vient pas de la matière diverse qui peut constituer le nuage, comme le veut l'Aristote, vraisemblablement mal traduit, des Latins (4) ; le fait de regarder par une fente le rayon solaire au saut du lit et les yeux encore « vaporeux », nous témoigne que les couleurs ne sont qu'une apparence (5) ; la pierre hexagonale approchée de l'œil dans un endroit sombre, nous atteste que les couleurs sont toujours dues vraisemblablement aux cinq corps qui se trouvent constituer l'organe de notre vision (6) ; de même le cercle qui se forme autour de la chandelle (7) ou encore les gouttes de rosées considérées par un promeneur matinal les yeux mi-clos (8), surtout cette pluie artificielle dont notre bouche se fait à volonté et opportunément la cause, nous manifeste non plus seulement comme la pierre cristalline que la diversité des couleurs n'est pas due à la diversité des nuages, mais aussi que l'arc-en-ciel est l'image du soleil sous les espèces d'une multitude infinie de gouttes d'eau qui toutes le réfléchissent et donnent de lui une image continue parce qu'elles tombent sans discontinuité, ou encore que sa forme ne vient ni de la

(1) *Op. Maj.*, II, p. 201.

(2) *Ibid.*, p. 174

(3) Cf. encore *Ibid.*, pp. 181 ; 185-186.

(4) *Ibid.*, p. 193.

(5) *Ibid.*, p. 191.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 198.

(7) *Ibid.*, p. 191.

(8) *Ibid.*, et p. 193.

figure des gouttes d'eau ni de la réfraction (1), sans compter qu'elle nous illustre enfin les lois qui président à l'apparition d'un arc-en-ciel plus ou moins grand au-dessus de l'horizon (2).

De cette vérification par les œuvres qui s'entremêle de vérification par observation simple, dégageons le document méthodologique. Un fait étant donné dont la nature, la cause, les propriétés, etc..., sont cherchées, on produit les faits analogues en les multipliant et variant indéfiniment ; après quoi, on est à même (3) de rendre raison du phénomène en question, et pour cela on le raisonne en l'interprétant à l'aide des faits opérés, discernant par eux ce qu'il doit être et ce qu'il ne peut pas être : c'est toujours, portant réponse à la raison qui interprète, cette « exemplification » (4) ou illustration par l'exemple dont nous parlions déjà à propos de la simple observation, illustration cette fois qui n'est plus alors, la chose en quelque sorte de la nature, sous la forme d'un phénomène qu'elle fait sans nous et nous donne, mais notre chose à nous sous la forme d'un phénomène qu'intentionnellement l'expert fait ou refait, et les œuvres certificatrices sont ainsi inséparablement l'expérimentation manuelle et le raisonnement expérimental, raisonnement dont nous pourrions suivre encore et fixer de plus près peut-être les modalités s'il procède vraiment par exclusion méthodique (5), car Roger Bacon déjà nous semble bien prendre d'instinct sans règles expressément formulées, l'allure de nos méthodes d'expérimentation modernes, comme il appert par exemple de la certification de la vérité concernant la nature de l'arc-en-ciel, voire celle tout simplement de la taille des pierres précieuses, et comme on pourra s'en convaincre, dans l'ordre cette fois de l'expérimentation psychologique, en se reportant à l'épreuve qu'il nous donne de la vérité et de la vertu de sa pédagogie, sur la personne de son disciple Jean (6) : il y a là une expérience « in anima nobili » que nous caractériserons ailleurs (7) et qu'on ne saurait ici trop remarquer.

(1) *Ibid.*, pp. 194-195.

(2) *Ibid.*, p. 178.

(3) *Ibid.*, p. 175 : « Postquam autem conformiter impressionibus in aera, iridis scilicet coronae et virgae, sic invenimus colores et figuras varias, confirmamur et excitamur multum ad intelligendam veritatem in his quae in caelo contingunt ».

(4) *Ibid.*, p. 178.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 185-188 ; *Op. Tert. frag Duh.*, pp. 145-147.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 23-25 ; — *Ibid.*, II, p. 171 ; — *Op. Tert.*, pp. 61-63 ; — *Histor. Rev.*, p. 506.

(7) Cf. « *L'Experience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*. I^{re} Partie, chap. III : Conditions de l'Illumination. § II : Illumination et vertu.

Avons-nous, avec cette vérification opérative, tout dit de l'expérience dans sa vertu expérimentale ? Pas encore, et une idée va revenir, que certes nous ne nous attendons guère à voir reparaitre. On se rappelle l'expérience mathématique, cette vérification universelle par le pouvoir des figures et des nombres : elle avait été reconnue nous donner de la vérité une certification seulement toute uniforme et générale, et partant elle nous conduisait à une expérience, la nôtre, qui nous ménageait du vrai une certification éminemment pertinente à lui, l'atteignant comme elle le fait dans sa singularité concrète, — et voici que cette expérience ne peut pas maintenant faire œuvre de science sans les mathématiques ! Car cela, Roger Bacon nous le déclare expressément : les mathématiques s'appliquent à toutes les sciences, et à cette expérience qu'est l'expérience parfaite, pour cette bonne raison, que rien ne peut être connu scientifiquement sans elles. « verum est quod mathematica habet experientias universales..., quae » etiam applicantur ad omnes scientias et ad hanc experientiam, quia » nulla scientia potest sciri sine mathematica » (1). Comment alors peut-il être le même qui a écrit de l'expérience précisément la même formule, à savoir : qu'à elle seule, elle est et fait notre science, et s'il ne s'est pas déjugé, comment accorder sa pensée ? La conciliation n'est pas très laborieuse, et elle nous conduit à préciser un des aspects les plus intéressants de sa méthode.

Dès lors que dans une science les choses coïncident, qui sont en elles-mêmes les plus intelligibles et pour lesquelles nous avons naturellement le plus d'intelligence, et qu'à cet objet s'applique une méthode dont le procédé consiste à aller, avec la plus rigoureuse nécessité, des principes à leurs conséquences, cette science-là est la science parfaite. Or, éminemment, les Mathématiques sont la science du parfait intelligible et fond la démonstration du nécessaire ; elles sont donc la Science par excellence (2), et elles la sont seules : toutes les autres sont vouées, quoi qu'elles fassent, au doute, à l'opinion et à l'erreur, la Métaphysique par exemple qui procède de l'effet à la cause (3), la Morale encore qui ne saurait par elle-même procéder démonstrativement, et partant toutes ne peuvent rien nous expliquer avec pleine et suffisante certitude, sans que les mathématiques ne

(1) *Op. Maj.*, II, p. 173.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 105.

(3) *Ibid.*, p. 106. — Sur l'idée baconienne de la Métaphysique ; *Op. Maj.*, III, pp. 48 ; 75 ; — *Op. Maj.*, II, p. 226 ; — *Communio Natural.*, I, pp. 1 ; 5 ; 9 ; 76. — *Communio mathematicae*. Extraits, Charles, p. 362. — Cf. Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der K. Akad. der Wissenschaft.* Wien 1879, pp. 539 ; 564.

s'appliquent à elles : toutes, et y compris, par conséquent cette science qui est l'œuvre de l'expérience, car d'une part, comme la métaphysique dans son domaine, elle va dans le sien propre de l'effet à la cause (1), et, d'autre part, chez les êtres et les phénomènes de la nature, il ne saurait, par suite de la génération et de la corruption incessantes des effets et des causes, y avoir de nécessité (2), et donc les physiciens n'avanceront pas, qu'ils le sachent bien, dans la connaissance des choses naturelles, tant qu'ils ne pratiqueront pas les nombres et les figures (3), « in quibus natura delectatur » operari », (4) les appliquant opportunément, au moment même ou une fois que leurs expériences sont faites, pour qu'elles soient scientifiquement parfaites : il appartient aux mathématiques de connaître les causes de tout dans la nature, et il n'y a pas de science définitive en dehors de leur démonstration et de leur savoir, « causae rerum naturalium debent assignari per mathematicae potestatem... et causa sola facit scientiam, aut longe maiorem » quam effectus » (5). Prouvons-le sur l'exemple, et adressons-nous pour cela dans la nature, non point à l'un de ses secrets, — nous retrouverons assez, plus loin, tous ces arcanes (6), — mais à un simple phénomène de

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 168-169.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 106. Ce qui n'empêche pas, nous le verrons, Roger Bacon de reconnaître à sa manière le déterminisme naturel; la nécessité qu'il refuse ici à la nature doit s'entendre relativement, par rapport à la nécessité mathématique.

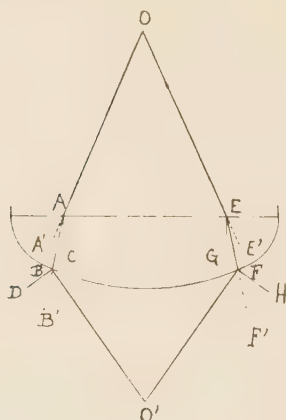
(3) *Communia Natural.*, Lib. II, Pars II, p. 342, « Naturales nudi sciunt quod languagebunt in rebus naturalibus et caecutient, nisi mathematicae noverunt potestatem, in quam blasphemant, ex infinita ignorantia, et propterea omnium rerum naturalium carent certitudine. » — Charles (p. 137) lit « Naturales mundi », mais cette formule fait pléonasme et nous ne la retrouvons pas, non plus qu'une équivalente, ailleurs sous la plume de Roger Bacon. Aussi préférons-nous la leçon de Steele plus conforme au vocabulaire des *Communia Naturalium* en particulier, où Bacon met souvent en regard les simples physiciens et les physiciens versés dans les mathématiques (c'est ici le cas), comme il le fait des « Naturales Mathematici » (*Communia Natural.*, Lib. II, Pars IV, p. 391), c'est-à-dire des mathématiciens « sequentes vias naturae » (*Ibid.*, Pars V, p. 444), et des « puri mathematici ignorantes naturalia » (*Ibid.*); Aristote était précisément un de ces savants physiciens à la fois et mathématiciens dans la connaissance des choses de la nature : « Aristoteles non fuit purus mathematicus, sed naturalis et mathematicus et per vias mathematicae posuit plures [coelos] » (*Ibid.*, Pars IV, p. 390). — *Ibid.*, Pars I, p. 317 : « Naturalis sciatur se quasi ubique ignorare et vacillare nisi in mathematicis sit instructus prius ».

(4) *Op. Tert.*, p. 110.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 168; Cf. *Op. Tert.*, p. 231.

(6) Cf. *Chap. III*, § II : La Science expérimentale, Science et art hermétiques.

l'Optique commune qui saute aux yeux, « manifestum sensibus nostris », « quod palet ad visum », comme celui que nous manifeste une ampoule de cristal mi-sphérique (1) ou un urinal (2), deux objets (3) qui, remplis d'eau et exposés au rayons solaires, nous permettent à un point donné, derrière eux, par rapport au soleil, de brûler toute chose facilement combustible. Demandez un peu au physicien philosophe de vous rendre raison de cette combustion par sa cause ; il ira sur le sujet entendre cours sur cours, il discourra et conférera lui-même, mais il aura beau faire : il restera coi sur la vraie question, et il vous donnera une réponse sur laquelle nous aurons à revenir et qui n'en est pas une le moins du monde. Ce n'est pas qu'il soit dans le cas un ignorant : il sait bien qu'il s'agit de réfraction et d'une double réfraction, et il le sait d'expérience, une expérience qu'avec sa connaissance préalable du fait de la réfraction de la lumière, il fait ainsi, en raisonnant de l'effet à la cause suivant le procédé qui caractérise sa méthode : il y a combustion, donc il y a convergence des rayons solaires ;



mais les rayons du soleil ne peuvent ainsi se rencontrer en un seul point sans s'être au préalable réfractés ; il y a donc réfraction, et réfraction double, car une seule réfraction ne suffit pas et une réfraction triple est ici superflue (4). La belle affaire, puisque par hypothèse la nature le montre pour ainsi dire elle-même dans le fait de la flamme, qui derrière l'instrument, tout à coup s'allume et brûle ce qu'on lui présente ! Mais notre physicien ne nous démontre rien avec son raisonnement, rien de rigoureusement scientifique, du moins (5), jusqu'à ce qu'il ait recours au pouvoir de la géométrie, qui par la figure des

lignes et la mesure des angles lui fait savoir « per causam propriam et

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 113-114.

(2) *Op. Tert.*, p. 111.

(3) Le même exemple se retrouve encore chez Roger Bacon en dehors de ces deux passages de l'*Opus Majus* et de l'*Opus Tertium*, dans les *Communio Naturalium* (Lib. I, Pars I, pp. 31-32) et dans le *De Multiplicatione specierum* (pp. 470-472), ici avec une longue explication préalable très intéressante des causes de la double réfraction (pp. 468-470), là avec des variantes précieuses dont nous ferons état par la suite.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 114 ; *Op. Tert.*, p. 111.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 168.

necessarium » et prévoir, le phénomène de la combustion, dans les termes et sous la forme de cette démonstration déductive bien et dûment certificatrice, « attuli veram figurationem et certam demonstrationem » (1) : d'après les lois de la réfraction de la lumière ou plus généralement de la multiplication des espèces à travers des milieux différents (2), le rayon solaire O A qui tombe obliquement sur la surface plane de l'eau, milieu plus dense que l'air, se réfracte suivant une trajectoire A B qui se trouve entre une trajectoire A A' qu'il aurait parcourue s'il ne s'était pas réfracté et la ligne A C menée perpendiculairement au point de réfraction, — et il se propage à l'intérieur du liquide jusqu'à la paroi inférieure du vase ou de l'ampoule qu'il traverse pour sortir en un point B où il va se réfracter encore, car il passe d'un milieu plus dense à un milieu moins dense, mais cette fois il suit une trajectoire qui laisse entre elle et la perpendiculaire B D menée au point de réfraction, la ligne B B' qu'il aurait suivie s'il avait continué directement son chemin, et il rencontre en un point O' le rayon qui tombe du soleil perpendiculairement à la surface de l'eau et sort du récipient perpendiculairement à son fond comme il y tombe à travers le liquide. Et l'on peut en dire autant du rayon O E symétrique du premier par rapport au rayon perpendiculaire : il se réfracte doublement suivant les lignes E F et F O'. Mais les rayons sont innombrables qui tombent ainsi obliquement du soleil sur la surface de notre vase rempli d'eau : ils convergeront donc tous, derrière l'instrument d'expérience, vers le même point O' du rayon « principal », et cela par une double réfraction. Or, quand des rayons se rassemblent ainsi nombreux et comburants, ils ne peuvent pas, au point de leur rencontre, ne pas causer de chaleur ; il doit donc y avoir combustion, et il y en a bien une en fait, si j'approche du point comburant et lumineux, quelque étoupe de laine ou de soie (3). Et, ajoute Roger Bacon, en s'adressant à son auguste correspondant, j'ai confié à mon disciple Jean, l'appareil appro-

(1) *Op. Tert. frag. Duk.*, p. 192.

(2) *De Multipl. Spec.*, pp. 466-468 ; — *Op. Maj.*, II, p. 112 ; — *Op. Tert.*, p. 110 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 28-31. — La multiplication des espèces d'ailleurs ne s'imagine et ne s'exprime guère que sous les images et dans les termes de la multiplication de la lumière, comme Bacon le note lui-même en passant : *De Multipl. Spec.*, pp. 458-459.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 113. — Cette démonstration géométrique d'une vérité physique n'est pas aussi mathématiquement pure qu'on pourrait le croire à en juger sur la façon dont elle vient d'être présentée et dont elle se présente dans la quatrième partie de l'*Opus Majus* et dans l'*Opus Tertium*. Non pas seulement, c'est entendu, que, dans le cas, le savant ne procède ainsi en mathématicien de la cause à l'effet qu'autant qu'il s'est élevé déjà en physicien de

prié, dans l'espèce une ampoule transparente demi-sphérique, à l'aide de laquelle il expérimentera devant vous, instruit qu'il est de la démonstration et des figures nécessaires pour connaître scientifiquement par sa cause, cachée aux philosophes, ce phénomène si patent (1), — preuve manifeste que l'expérience ne nous ramène de l'effet à la cause par les voies qui lui sont propres, que pour mieux nous amener de la cause à l'effet par la raison, car c'est bien la raison qui est ici en scène et une raison bien rationnante (2), dont le raisonnement, comme nous le voyons mieux d'après un autre exemple (3), fait figure de preuve à côté des preuves fournies par les instruments et tirées de l'observation : l'expérience scientifique met en œuvre inséparablement le raisonnement mathématique avec l'expérimentation manuelle et le raisonnement expérimental. Qu'on se rapporte à la façon encore dont Bacon trouve et prouve la convexité de la terre, l'on y rencontrera un autre exemple, plus simple celui-là, de l'applicabilité des mathématiques à tout dans la Nature et de la merveilleuse explicabilité de tout par les mathématiques (4), et après avoir vu l'expérience à l'œuvre dans la certification de l'arc-en-ciel, nous pourrions y suivre maintenant et y fixer la part prépondérante de la géométrie (5). Ce sont les mathématiques enfin qui sont le fond de la Perspective dans ses expériences, et dans cette application des nombres et des figures au savoir naturel, Roger Bacon vise si loin et prêche si bien d'exemple, qu'il a conçu l'idée d'une

l'effet à la cause, mais parce qu'il a dû, au préalable, s'expliquer ces vérités mathématiques maintenant explicatrices et qu'il ne l'a pu qu'à grand renfort de raisonnement... expérimental, comme nous le voyons manifestement dans le traité de la multiplication des espèces (pp. 468-470), de telle sorte que la démonstration mathématique revaut à l'expérience physique quand elle vient la certifier « per causam », ce qu'elle lui doit pour avoir été illustrée déjà et « exemplifiée » par elle « per effectum », — preuve encore, en sus de celle qui va suivre, de l'intime union chez Bacon des Mathématiques et de la Physique.

(1) *Op. Tert.* p. 111.

(2) *De Multipl. Spec.*, pp. 468-470.

(3) *Ibid.*, pp. 483-486.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 156.

(5) Ainsi *Op. Maj.*, II, pp. 178-181; 185-188; 195; Cf. page 201, note 2 de Bridges. — En effet « non potest exprimi de plano veritas nisi in figuris ». (*Op. Tert. frag. Duh.*, p. 85); — « Veritates in rebus mundi possent notari quasi infinitae, in quibus geometrica virtus elucescit. » (*Op. Maj.*, I, p. 165; Magna vero et difficilis est nimis et pulchra vehementer consideratio de figuris locum replentibus, et unum capitulum de nobilioribus philosophiae, quia non solum primo et principaliter geometricum est istud, sed utiliter et magnifice applicatur naturaliter. » *Communia Natur.*, Lib. II, Pars II, p. 342); — Cf aussi *Op. Maj.*, I, p. 212: « Nihil nobis est ad plenum intelligibile nisi figuratiter ante oculos nostros disponatur. »

science générale ramenant aux principes mathématiques les actions réciproques des agents dans la Nature et qu'il l'a réalisée après dix ans d'efforts (1) dans son traité de la Multiplication des espèces, sorte de Physique mathématique à la mode du temps, dont il est encore vrai de dire plus d'un demi-siècle après Charles (2) qu'« elle n'a jamais été étudiée ».

Serait-ce donc la revanche de la logique discursive sous le prête-nom des mathématiques, et notre expert serait-il repris par le mauvais génie du raisonnement et du raisonnement pur ? On pourrait le croire après cette conception et cette pratique, chez lui, de la démonstration, et on l'a cru (3). C'est qu'on méconnaît sa notion d'une part de l'expérience, méthode certificatrice, et son idée d'autre part de la science et de la méthode mathématiques. La méthode d'expérience comme telle fait en effet au raisonnement une place très grande, et cela sans dommage pour son caractère propre de connaissance toute directe, puisqu'elle n'en est que plus fidèle à la nature, en comparaison des intuitions brutes et nues du vulgaire : elle offre donc, en quelque sorte, une matière toute disposée à l'information des nombres et des figures ; surtout, les mathématiques sont pour Roger, et il nous le déclare au moment même où il célèbre la démonstration du nécessaire, une science expérimentale par les nombres et les figures dont elles étudient les lois (4), et la méthode qu'elles appliquent universellement l'est tout autant ; elle s'appelle l'expérience mathématique, et nous aurions mauvaise grâce à y revenir, après l'avoir définie déjà et illustrée par l'exemple à propos de l'intuition empirique de l'expérience. Tenons donc, maintenant que nous avons vu, à deux reprises, les mathématiques intervenir dans la certitude expérimentale au double titre de science et de méthodes concrètes, et de science et de méthodes démonstratives, que l'expérience de l'« expert » n'est pas plus scientifique sans celle du mathématicien, que l'expérience du mathématicien ne suffit sans celle de l'expert : encore une fois la méthode expérimentale, complète, suffisante, parfaite,

(1) *Op. Tert.*, p. 38.

(2) *Op. cit.*, pp. 137 et 280. — On sait qu'il réclame avec instance du Pape les moyens de s'adjoindre des collaborateurs versés, comme il dit, dans les nombres et les figures, et tout qualifiés de ce fait pour une œuvre de certification universelle : *Op. Tert.*, p. 57 ; — *Hist. Rev.*, p. 502. Tel était précisément son disciple Jean : *Op. Tert.*, p. 135.

(3) Car telle nous semble bien être l'interprétation de Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der K. Akad. d. Wissenschaft. Wien* 1879, p. 492.

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 105-106.

vive ou frappante est inséparablement l'une et l'autre (1), et figurant en sa personne de savant cette union étroite et féconde de l'homme d'observation et de démonstration, qui répond à l'intime un'on, dans l'ordre même de la nature, des deux objets respectifs de la Physique et des Mathématiques (2), l'expérimentateur fidèle est un parfait mathématicien et un physicien parfait. C'est pourquoi nous comprenons maintenant que Roger Bacon distingue encore à côté du mathématicien, un autre expert imparfait : c'est notre physicien philosophe, « naturalis philosophus », « philosophans naturaliter » de tout à l'heure, si embarrassé pour répondre. Tandis que le mathématicien procède dans les choses naturelles par le pouvoir des figures et des nombres, des causes aux effets, celui qui fait la science de la nature en philosophe va des effets aux causes, et c'est là l'argument ou démonstration qui lui est propre (3) ; le physicien expert, au contraire, est à la fois expérimentateur et géomètre, s'adressant au pouvoir des mathématiques, non seulement dans ses œuvres de science, mais aussi, nous le verrons dans ses œuvres de puissance, et la démonstration du philosophe se double chez lui de celle du mathématicien pour constituer, avec le raisonnement propre à l'expérience et l'expérimentation manuelle, la même méthode expérimentale (4). C'est pourquoi aussi nous comprenons qu'il

(1) Peut-être est-ce là le sens de cette formule d'un historien qui, à propos de l'idée baconienne d'expérience, parle d'un « Empirisme methodico-critique coordonné par les mathématiques ». (Karl Pohl): *Das Verhältniss der Philos. zur Theologie bei Roger Bacon*. Neustrelitz 1893, p. 42). C'est ce que semble penser aussi — de loin — Karl Werner (*Art. cit.*, p. 492), qui ajoute (p. 483) que l'empirisme de Bacon est « physique », entendez par là qu'il ne voit pas la nature à travers des concepts ou qu'il ne cherche point à en abstraire des concepts, mais qu'il en recherche les lois. De ces lois, nous toucherons un mot plus loin.

(2) *Communia Natural.*, Lib. II, Pars I, p. 336: « Res mathematica et naturalis non differunt nisi penes considerationem et non secundum esse, ut Aristoteles dicit. » — Cf. *Ibid.*, Lib. I, Pars III, p. 200.

(3) *Op. Maj.*, I, pp. 168-169; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 138.

(4) Charles ne l'a pas compris qui à propos de l'exemple « de urinali aqua pleno (*Op. Tert.*, p. 111), lit « si vos a quocumque philosophante rationaliter... quaeratis », et traduit « si vous demandez à ceux qui font de la Physique par raison démonstrative » (p. 280). Il faut lire comme Brewer « a quocumque philosophante naturaliter », ce qui n'est pas ici, quoi qu'il en semble, la même chose, car Bacon n'oppose pas dans l'espèce le physicien philosophe au physicien qui pratique l'expérience, puisque nous savons de celui qui fait la science de la nature en philosophe, qu'il n'est pas pour cela le moins du monde un métaphysicien (Cf *Op. Min.*, p. 324); *Communia Natur.*, Lib. I, P. I, p. 45), qu'il va par l'expérience des effets à la cause (*Op. Maj.*, I, pp. 168-169) et qu'il procède ainsi dans l'exemple, comme il appert de son raisonnement quelques lignes plus haut dans le texte de l'*Opus Tertium*, plus clairement encore dans le passage correspondant de l'*Opus Majus* (I, p. 114), — mais

ne se déjuge pas le moins du monde, quand, après avoir déclaré de la démonstration, et de la démonstration la plus parfaite entre toutes, la démonstration mathématique, qu'elle ne saurait être, suivant la formule du Stagyrile, le « Syllogisme scientifique », sans s'adjoindre l'expérience (1), il vient nous dire de cette expérience qu'elle est parfaitement démonstrative à la seule condition de s'adjoindre la démonstration des mathématiques (2) : le syllogisme fait bien la science, dès lors qu'avec les nombres et figures, il rend raison de l'expérience par la cause qu'il tient de l'expérience elle-même. C'est pourquoi encore Roger nous renvoie maintes fois, au cours de son étude physique de la nature (3), à ses traités mathématiques, et nous relevons chez lui si facilement des formules comme celles-ci, « et hoc demonstro », « et demonstro causam quare... (4) », formules assez étranges s'il était l'empiriste impénitent qu'on pourrait croire sur la foi de certains textes intempérants du primat de l'expérience ; elles sont, dans la science du monde physique, presque aussi familières à sa plume que celles qui expriment le fait direct d'expérimenter (5), et désignent non point tant la démonstration inductive (6) que la démonstration déductive ou démonstration parfaite (7) qui part de la cause pour retrou-

il l'oppose au physicien géomètre qui une fois remonté de l'effet à la cause, procède par le pouvoir des nombres et surtout des figures de la cause à l'effet, ce que ne font point les Physiciens du temps (*Op. Tert.*, p. 138) ; — *Op. Min.*, p. 326) et ne peut faire la Philosophie de la nature (*Communia Natur.*, Lib. II, Pars II, p. 76). Et l'on sait, d'autre part, que cette dénomination de « philosophus naturalis » est une formule familière à notre moine (*Op. Maj.*, I, pp. 168-169 ; — *Ibid.*, II, pp. 4 ; 12 ; 13 ; 173 ; — *Op. Tert.*, pp. 39 ; 43 ; 04 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, pp. 77 ; 84 ; 99 ; 138 ; — *De Multipl. Spec.*, pp. 422 ; 509 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 76-77, etc...) et comme le « moralis philosophus » (*Op. Tert.*, pp. 306-307) le « philosophus naturalis » ne connaît pas par les causes.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 168-169.

(3) « Transmitto lectorem horum Naturalium ad ea quae sunt ei necessaria de geometricis ». (*Communia Natur.*, Lib. II, Pars I, pp. 316 ; 322 ; 334).

(4) *Op. Maj.*, I, p. 131 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 91 ; 92 ; 94 ; 95.

(5) Elles se rencontrent assez souvent sous sa plume pour que nous nous dispensions de références : « ut patet per experientiam » ; « ut experientia docet » ; « ut quilibet potest experiri... etc... »

(6) C'est ainsi que s'appelle en effet, nous le savons déjà, chez Roger Bacon, la démonstration qui est le fait de l'expérience physique. *Op. Maj.*, I, p. 287 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 83.

(7) C'est ainsi que « démonstration » et « figure » vont de pair dans l'unité d'une même formule, comme nous l'avons remarqué déjà de l'utilité et de la vérité et comme nous le remarquerons ailleurs de la vérité et de la vertu. Par exemple : « Cujus demonstrationem et figurationem transcripsi ». (*Op. Tert.*, p. 112) ; « docetur vera figuratio per veras et pulchras demonstrationes » (*Ibid.*, p. 135) ; « Cum sit demonstrator eò quod sit mathematicus, qui uni-

ver l'effet, et le prouver comme les mathématiques savent le faire — nécessairement. C'est pourquoi enfin, c'est bien la même inspiration qui conduit maintenant notre Docteur à faire l'éloge de la science mathématique, qui l'avait conduit déjà (1) et le conduira encore (2), à faire, sur le dos, si l'on peut dire, d'autres sciences, l'éloge de la science expérimentale, et cet éloge, il nous faut l'écouter un moment, car de cette voix d'un moine du xiii^e siècle, écho d'ailleurs ici, et très fidèle, de celle d'une des plus hautes personnalités scientifiques du temps, Robert de Lincoln (3), avec lequel Roger partage l'honneur d'être le plus fervent champion des mathématiques à cette grande époque de la pensée médiévale (4), la voix de Galilée (5) et celle de Descartes peuvent être les échos, elles aussi, à travers l'histoire, comme d'ailleurs à l'expérience célébrée par notre franciscain peut répondre encore l'expérience pratiquée par un Léonard de Vinci (6) et — soi-disant (7) « instaurée » — par Lord Verulam (8), lequel

versaliter utitur demonstrationibus... quia demonstratio facit scire per causam ». (*Ibid.*, p. 231); « Attuli veram figurationem et certam demonstrationem » (*Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 92); « Et hoc demonstro in figura » (*Ibid.*), « Posui demonstrationem ad hoc in figura ». (*Ibid.*, p. 94); « Et exposui demonstrationes in figuris magnis ». (*Ibid.*); « Cum figuris et demonstrationibus ». (*Ibid.*, p. 95); « Nusquam sunt pulchriores figurae quam hic nec mirabiliores demonstrationes ». (*Ibid.*). Et cette « figuratio » ou démonstration mathématique de la vérité physique par les figures, ne laisse pas, nous le savons, que d'être un « experimentum » (*Opus Maj.*, II, p. 94; 96; — *Op. Tert.*, p. 14; — *Op. Min.*, p. 317) et elle fait toute la vertu de la science de la multiplication des espèces. (*Op. Maj.*, I, p. 117 sq) qui certifie les deux mondes, céleste et sublunaire.

(1) Chap. I, § II.

(2) Chap. III. — On sait que Roger Bacon tient à nous avertir qu'il ne célèbre ni ne condamne inconsidérément les sciences — et les personnes: *Op. Tert.*, pp. 29; 42.

(3) Cf. Baur: *Der Einfluss des Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 47.

(4) Cf. David Smith: *The place of Roger Bacon in the History of Mathematics*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 170.

(5) « La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinanzi agli occhi, io dico l'universo; ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua et conoscere i caratteri nei quali è scritto; è scritto in lingua matematica e i caratteri sui triangoli, cerchi ed altre figure geometriche ». Tiré du « *Saggiatore* » et cité par Angelo Valdarini « *Esperienza è ragionamento in Rogero Bacone* », dans *Rivista italiana di Filosofia*, 1896, p. 183. Dans ses dialogues des grands systèmes, Galilée proclame l'absolue valeur des mathématiques.

(6) Cf. P. Duhem: *Etudes sur Léonard de Vinci*. Paris, 1907-1913.

(7) On sait que ses titres lui sont contestés d'avoir vraiment compris et servi la méthode expérimentale. Cf. Claude Bernard: *Introd. à l'étude de la Médecine Expér.* Première Partie, § VI.

(8) Cf. Döring: *Die beiden Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd X, pp. 341-348. — Roger Bacon n'est pas pour cela l'intermédiaire

était loin de priser comme son homonyme et compatriote, les sciences mathématiques et de les faire intervenir dans la science positive (1). A considérer l'objet qu'elles étudient et l'esprit qui l'étudie, les mathématiques connaissent tout et connaissent de tout. Qui sait, en effet, ne peut pas ne pas appliquer l'un quelconque des prédicaments, et tous les prédicaments impliquent celui de la quantité (2). La connaissance, d'autre part, des nombres et des figures nous est quasi (3) innée et spontanée, à l'instar ou peu s'en faut de la logique naturelle : primitive, elle est la plus facile et elle fournit le mieux matière à l'enseignement, répondant ainsi par cette fonction à son origine étymologique (4) ; elle est la plus commune et elle se rencontre, à faire rougir les clercs, chez les laïques les plus illettrés (5). C'est donc qu'elle est la voie même de notre intelligence, car l'intellect va des choses sensibles aux choses intelligibles et la quantité est le sensible commun, et elle est en quelque sorte sa vie, car notre esprit ne parvient guère à se dégager du sensible et demeure attaché toujours au continu (6). Bref, les mathématiques, et Roger se fait une

par lequel ces savants se rattacherait à Aristote comme le croit Valdarnini (*Art. cit.*, p. 191), « E quanto alle tradizioni del metodo inductivo e della scienza veramente positiva, Rogero Bacone e anello mediano, che unisce Aristotele con Leonardo da Vinci, con Francesco Bacone et con Galilei », car le Maître des Expériences à l'école duquel s'est mis notre Bacon n'est point surtout le Stagyrte, et d'ailleurs comme l'a très bien montré Manser (*Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aritoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und. spek. Theologie*, Bd. XXVII, p. 16 sq.), le Docteur Admirable est un « Aristotélécien » dont la doctrine est bien infidèle dans ses thèses et bien suspecte dans ses sources. D'une façon générale, qu'il s'agisse des mathématiques ou de l'expérience comme de quelques autres idées de sa doctrine, la question de la « lignée » de Roger Bacon mériterait toute une étude pour elle-même : Cf. la contribution de Smith : *art. et op. citat.*, p. 154.

(1) Vogl (Sebast) : *Die Physik des Roger Bacon*. Inaug. Dissert. Erlangen, 1906, p. 18. Cf. Kuno Fischer : *Geschichte der neueren Philosophie*. Bd X, p. 232.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 102.

(3) *Op. Tert.*, p. 105 ; — *Op. Maj.*, I, p. 102.

(4) Car elle dérive « ab hoc nomine « mathesis », medio correpta, quod scientiam designat... quia « matheo » verbum idem est quod disco », et *mathetes* est discipulus et *mathesis* disciplina. Unde mathematica est disciplinalis scientia et doctrinalis... » (*Op. Maj.*, I, pp. 177 ; 239 ; — *Op. Tert.*, pp. 27 ; 269), — pensée que Roger répète d'après Cassiodore, dit-il, mais aussi après Hugues de Saint-Victor (*Didascal.* Patr. Lat. T. CLXXVI Col. 753 ; 759), et avec Albert le Grand (*Ethic.*, Lib. VI, Tract. II, Cap. XIX) et Thomas (*In Boeth de Trinit.*, Quart. VI, Art. I). Il y a encore une autre mathématique qui dérive cette fois « a mathesi, media producta » et dont la « science expérimentale » fera la critique sous le nom de Magie (Cf. Chap. III, § II).

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 104-105 ; Cf. Werner, *Op. cit.*, pp. 517-518.

(6) *Ibid.*, p. 107 ; *Op. Tert.*, p. 180.

idée singulièrement compréhensive de ces sciences (1), sont la clef et l'alphabet mêmes (2) du savoir ; bien loin de les condamner et blasphémer sur la foi d'une étymologie vicieuse qui a trompé les Pères dans les anathèmes qu'ils ont portés contre elles (3), il faut asseoir sur elles toutes nos connaissances (4), pour les certifier, « descendant, dit-il (5), en quelques formules lapidaires qu'aurait signées Descartes, « en toutes et chacune des vérités et des œuvres de la science, pour les régler, non par les arguments de la dialectique et de la sophistique communément pratiquées, mais par les démonstrations de la Mathématique, sans lesquelles rien ne peut être compris, expliqué, enseigné ou appris (6) ».

Telle apparaît à l'historien, dans ses caractères et procédés de méthode, l'expérience baconienne : expérimentale, c'est-à-dire scientifique, elle semble bien l'être, par l'exercice combiné des sens et des instruments, par l'usage des « œuvres » certificatrices, voire même par l'emploi du raisonnement mathématique, toutes prérogatives qui la distinguent de l'expérience du vulgaire et de l'expérience des savants non experts, « inexperti », (7) et par lesquelles elle fait œuvre de science et fera plus loin (8) devant nous œuvre de puissance. Et que devient avec cela notre intuition empirique ? Mais elle demeure ! ou plutôt c'est justement pour elle le moment d'advenir, puisque toutes ces démarches de la méthode sont ordonnées à elle, destinées qu'elles sont à nous ménager une intuition purifiée des déficiences et erreurs qui s'attachent aux perceptions du vulgaire, et à faire, dès lors, de notre connaissance une connaissance vraie. Scientifique ainsi envers et contre un certain empirisme : l'empirisme brut, insignifiant dans l'ordre du vrai et inopérant dans l'ordre de l'utile, notre expérience ne laisse pas de nous apparaître toujours avec un coefficient d'empirisme bien certain, à savoir la connaissance d'une vérité toute concrète, vérité en effet expérimentée d'une part sous ses espèces singulières ; sinon toujours les siennes propres (car les cas sont nombreux où une telle perception certificatrice, pertinente au vrai dans son

(1) *Hist. Review*, p. 511 ; Cf. Charles, pp. 363 ; 365.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 97 ; *Op. Tert.*, pp. 66 ; 269.

(3) *Op. Tert.*, p. 27 ; *Hist. Rev.*, p. 514.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 106.

(5) *Ibid.*, p. 108.

(6) C'est justement par son idée de la valeur éducative et explicative des mathématiques, et non par son information et ses découvertes en ce domaine scientifique, que Roger Bacon est le « doctissimus Mathematicae » de la Tradition. Cf. Smith : *The place of Roger Bacon in the History of Mathematics*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, pp. 170-177 ; 182-183.

(7) *De Multipl. Spec.*, p. 539.

(8) Cf. Chap. III.

individualité même, n'est guère possible : pouvons-nous voir, par exemple, d'intuition qui nous certifie, quoi que nous fassions, le jeu des rayons solaires sur les gouttes d'eau qui tombent, dans le phénomène de l'arc en ciel ?), du moins sous les espèces singulières d'une autre réalité semblable, qui nous la présente à notre portée et sensiblement la même (les gouttes de rosée par exemple ou bien l'écume irisée des eaux battus par les roues d'un moulin ou les rames d'un bateau, représentant à nos yeux les gouttes de pluie dans l'explication de notre phénomène atmosphérique, — vérité en effet expérimentée d'autre part sous les espèces *universelles* des nombres et des figures qui ne nous la démontrent si bien que parce qu'ils nous la montrent en lui prêtant le vêtement tout sensible de leurs rapports ; et c'est justement cette union chez elle du « raisonné » et du « senti », union où la raison sert les sens, pour ne pas dire qu'elle est asservie à eux et au sensible, qui la caractérise en définitive comme méthode. En vérité, peut-on penser qu'il en soit autrement chez Roger, de son idée et de sa pratique de la méthode expérimentale, où sens et intelligence connaissent ainsi inséparablement de la vérité, quand on les rapporte toutes les deux à sa théorie du connaître, où les sens connaissent ce qui appartient, pour nous modernes, à l'intellect, et l'intellect connaît ce qui, pour nous modernes, revient aux sens ? Et il faut se référer à elle, car c'est bien sa conception générale de la connaissance qui se prolonge ainsi, avec les thèses qui lui sont propres, à travers sa conception de la connaissance scientifique et y prolonge son inspiration si caractéristique de doctrine qui donne tant à l'intuition et à tout ce qui est empirique ; nous l'avons constaté déjà, l'étude de l'expérience nous a renvoyés à plusieurs reprises à la psychologie baconienne des sens et de l'intelligence, et nous a laissés suspendus en quelque sorte à elle ; c'est le moment maintenant de prendre acte de ces attaches et de ces rapports, et pour achever de nous édifier sur la connaissance et la méthode expérimentales, de montrer le plus brièvement possible comment, de la doctrine psychologique du connaître, procède, chez Roger Bacon, la doctrine méthodologique du savoir.

La conception baconienne de la connaissance est une des plus curieuses du ^{xiii}^e siècle. On l'a comprise (1), pour la caractériser au milieu des théo-

(1) Hoffmans (P. Hadelin) : *Une théorie intuitionniste de la connaissance au ^{xiii}^e siècle*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1906, pp. 371-391 ; — Idem. : *Roger Bacon, l'intuition mystique et la Science*, 1909, pp. 370-397 ; Cf. aussi du même : *La Genèse des sensations d'après Roger Bacon* ; *Ibid.*, 1908, pp. 474-498 ; — *La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon* ; *Ibid.*, 1909, pp. 32-46. — Avec quelques pages de Charles dans son ouvrage sur notre Docteur (pp. 220-225 ; 229-240 ; Cf. aussi, p. 114) et quelques lignes occasionnelles, mais très denses et très catégoriques de Manser (*Roger*

ries correspondantes du temps, (théories d'ailleurs qu'on regarde trop souvent comme souscrivant d'une façon sensiblement uniforme à la solution

Bacon und seine Gewährsmänner, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVII, pp. 29-30), auxquelles l'on peut ajouter un article sans grand intérêt de Keicher (*Der Intellectus agens bei Roger Bacon*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband zum 60 Geburtstag Clemens Baeumkers*, 1913, pp. 297-308), pour ne pas parler du travail fort obscur de Karl Werner, déjà cité, lequel voit dans Roger Bacon un philosophe de part en part empiriste (p. 493), et fait, avant Hadelin Hoffmans, de sa théorie du connaître, comme il dit, un « sensisme psychique » (p. 488), (c'est-à-dire un perceptionnisme où les facultés cognoscitives de l'homme appréhenderaient immédiatement d'expérience, les réalités des deux mondes, sensible et intelligible, celui-ci étant vu en Dieu), ce sont là, que nous sachions (Annoncé comme devant paraître dans les *Beiträge zur Gesch. d. Philosoph.*, des *Mittelalt.*, un travail de Paul Hagman : *Roger Bacons Lehre der Sinnenerkenntnis*), les seules études où l'on ait, sous l'un de ses aspects plus souvent qu'en toute son ampleur, interprété la pensée du Docteur Admirable dans la question de la connaissance humaine; toutes interprétations dont l'histoire doit, sur certains points capitaux, une bonne fois revenir, après examen nouveau de tous les textes et de la pensée de Roger Bacon, confrontée sur les points précités avec celle de son temps. C'est aussi bien une des tâches de notre ouvrage de le montrer et nous y retrouverons en effet ces historiens, chacun à leur place, selon leurs divers jugements sur les idées qui nous occupent, mais il est bon, dès maintenant, avant de traiter à notre tour de la connaissance chez Bacon, d'être informés sur leur contribution respective à l'étude du même problème.

Encore qu'il l'ait rectifiée contre Renan (p. 225) — ce qui était bien à l'époque un apport nouveau, — Charles n'a pas compris la théorie baconienne de la gémation de l'intellect, ni dans sa signification, — Dieu étant pour lui l'intellect agent de nos âmes en ce sens (Malebranche avant la lettre) que nous contemplerions la vérité en lui (pp. 222; 224-226) — ni dans son inspiration qu'il a indûment sécularisée (p. 225) — ni dans son individualité doctrinale qu'il a méconnue en confondant illumination de l'intellect agent et illumination intérieure (p. 114). Par contre, il a bien saisi le rapport chez Bacon de son idée de la connaissance avec sa doctrine générale de la multiplication des forces, et assez bien sa critique de l'espèce scolastique et sa solution originale du problème des idées, mais il n'a rien dit de l'intuition empirique, et c'est à peine si l'on constate qu'il a entrevu la chose (p. 235), n'ayant pas vu par ailleurs le lien de cette conception psychologique de la connaissance avec la conception de l'expérience comme méthode, cette expérience enfin n'étant pas comprise non plus suffisamment dans ses procédés et son inspiration quand elle est l'expérience extérieure, et pas du tout quand elle est dite l'expérience intérieure.

Cette solidarité doctrinale, comme (du moins le semble-t-il) cette différence spécifique entre l'illumination de Dieu intellect agent de nos âmes et l'illumination du même Dieu nous aidant à expérimenter les vérités qui le concernent, Manser l'a bien saisie (p. 31), mais il parle d'un Intuitionnisme psychologie radical : « *Seine Erkenntnistheorie ist... auf der ganzen Linie intuitionistisch* » (p. 30), et conséquemment d'une méthode expérimentale radicalement intuitionniste et libérée du raisonnement « *intuitivem, vom Schlussverfahren losgelöstem...* » *Ibid.* Nous sommes édifiés déjà sur cette into-

Aristotelicienne de l'abstraction), comme une interprétation résolument intuitionniste, et d'un intuitionnisme bien singulier, de la connaissance

lérance prétendue de l'expérience à l'endroit du procédé discursif : d'une part l'intuition empirique laisse sauf un certain discours concret, tout spontané, et, d'autre part, elle ne fait œuvre de science que préparée par le raisonnement expérimental et parée du raisonnement mathématique et préparant encore une induction ultérieure. Quant à cette psychologie foncièrement intuitionniste de la connaissance, elle constitue l'interprétation du Père Hadelin qui l'a accréditée chez Manser comme chez de Wulf (*Hist. de Phil. médiévale*, 4^e édit., pp. 494-495) et elle est très contestable. Ne parlons pas de ses deux études sur la genèse des sensations et sur les modes de connaissance sensible chez Roger Bacon, mais seulement des deux autres, dont l'interprétation en effet est bien rendue par le titre. L'auteur a établi le caractère intuitionniste de la connaissance sensible et d'une certaine connaissance intellectuelle du monde corporel : aussi, sans que nous prenions pourtant à notre compte, dans leur forme surtout renouvelée de Kant, maints jugements que nous rencontrons sous sa plume (pp. 378-379; 386; 391), son interprétation est-elle la nôtre, moins un contre-sens que nous relevons (p. 372) dans l'intelligence d'un texte important, Bacon ne signifiant point, par ces paroles « et ideo tota originalis rerum cognitio dependet ex parte efficientis et materiae, etc... » (*Op. Tert.*, pp. 107-108), que « la raison première de notre connaissance se » trouve dans les déterminations exercées sur nos sens par les objets extérieurs », — (comment le Père Hadelin a-t-il pu traduire ainsi, lui qui ne reconnaît pas que chez Roger Bacon l'intelligence s'élève du sensible à l'intelligible par voie abstraactive dans la connaissance du monde spirituel, mais perçoit celui-ci d'intuition? Cette intuition où se vérifie également la loi même de l'efficience qui est ici en question, est tout aussi première que l'intuition physique), mais seulement qu'on ne peut rendre compte des choses dans leur origine ou leur génération que par les deux principes qui sont seuls en fait à l'expliquer, la cause matérielle et la cause efficiente. Cf. *Op. Maj.*, I, p. 127. — Mais il n'en est plus de même, quand il s'agit de la connaissance du monde supra-sensible et spirituel, et l'étude qui la concerne est de fond en comble viciée par une méprise singulièrement grave de la part d'un historien traitant spécialement de l'expérience et de l'illumination chez Bacon. Certes, le P. Hadelin a distingué la révélation primitive, dispensatrice de la vérité intégrale, de l'illumination simplement collaboratrice qui intervient dans toute connaissance (*Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 392-393; Cf. aussi du même, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans « *Archiv. für Geschichte der Philosophie* ». Bd. XX, Heft I, pp. 208-213), encore qu'il l'ait insuffisamment caractérisée, mais après Charles et vraisemblablement d'après lui, sans enquête minutieuse et prolongée à travers tous les textes avec la pensée de Roger Bacon et sans information directe avec celle correspondante du temps, il a confondu sous le nom d'intuition mystique, l'illumination générale, naturelle et philosophique, et l'illumination intérieure, spéciale et surnaturelle qui seule constitue une expérience, et, par suite de cette identification injustifiée, il a reconnu à celle-là le caractère nettement intuitionniste en effet et foncièrement mystique de celle-ci, alors qu'ils lui appartiennent, le premier d'aucune manière, et le second seulement dans une mesure réduite, — ou qu'ils ne lui appartiennent l'un et l'autre — et encore vraisemblablement — que sous certaines conditions d'ordre moral. Le P. Hadelin a pu ainsi, à propos de connaissance, parler chez Roger Bacon d'Empirisme, d'Intuition-

humaine tout entière, et l'on entend par là sans doute deux choses : d'une part, les perceptions de nos facultés cognoscitives seraient absolument immédiates à l'égard des objets dont elles reçoivent les espèces, immédiates non pas en ce sens où les contemporains alors convenaient que la connaissance des sens est intuitive par rapport à la connaissance discursive du monde intelligible par l'intelligence, — sens bénin, car cette connaissance intuitive n'a rien de bien rigoureusement direct puisqu'elle s'opère par des espèces distinctes de l'objet et du sujet, espèces pourtant qui ne sont pas autre chose que le moyen et non le terme de la connaissance, — mais bien en ce sens radical où Bacon tient seul avant Guillaume d'Ockam que tout tiers est exclu entre le sujet connaissant et l'objet connu, la connaissance comme toute manifestation de l'efficience naturelle dont elle est un cas, demandant le contact de l'agent lui-même et du patient lui-même, et un contact où du fond de lui-même le patient est modifié et transformé ou plutôt se modifie et se transforme, de telle sorte que la connaissance est bien en effet une intuition par le sujet de l'objet tel qu'il est ; d'autre part, et c'est là maintenant l'aspect étrange de la doctrine, s'il s'agit de la connaissance du monde des corps, les facultés sensibles percevraient non seulement leur propre objet, les sensibles,

nisme et de Mysticisme, alors que de telles qualifications doctrinales requièrent pour s'appliquer ici avec justesse, des distinctions et réserves qu'on rencontrera par la suite.

Quant à l'étude plus récente du P. Otto Keicher, elle met bien en regard pour les comparer, des textes de Roger Bacon et des textes de Roger Marston touchant l'intellect agent identifié avec Dieu lui-même (pp. 306-308) — (ce qui n'est point une nouveauté pour qui connaît le recueil déjà ancien des questions inédites publiées par les PP. de Quaracchi : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Doctoris Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi, 1883, pp. 197-220) ; mais l'illumination n'en est pas mieux comprise, l'illumination générale, laquelle ne laisse pas que d'être aussi d'une certaine manière spéciale « *quaedam ou aliqualis illuminatio specialis* », et l'illumination intérieure, expressément spéciale et surnaturelle ; qui demeurent toujours confondues (p. 304), et pour cause, parce qu'ici comme chez Hadelin, l'illumination de l'école Augustinienne contemporaine demeure une donnée incomprise, étant entendue uniformément au sens erroné que nous contemplerions la vérité en Dieu, et étant faussement attribuée à Roger Bacon quand elle est particulièrement celle, intuitionniste en effet, de Guillaume d'Auvergne (p. 303) ; sans compter que c'est pour cet historien (p. 304) la pratique des secrets de la nature qui a conduit notre Docteur à l'idée de l'illumination intérieure, comme s'il n'était pas aussi spontanément et même plus profondément mystique qu'il n'est expérimentateur, témoin son idée de l'expérience par l'illumination, venant parfaire — nécessairement — l'expérience extérieure, à tel point que la question se posera devant nous, de savoir s'il n'est pas savant seulement pour alimenter sa « science intérieure » et en graver les « degrés ».

propres ou communs, mais aussi ce qui est censé revenir en lui à la seule intelligence d'après les enseignements de la philosophie du temps, la substance, et l'intelligence percevrait tout aussi intuitivement ce qui revient aux seuls sens d'après le commun des philosophes, le singulier, et conjointement, engagé indissolublement dans le sensible, ce qui semble lui revenir à elle-même plus en propre, l'Universel ; s'agit-il de la connaissance du monde supra-sensible ? l'intellect y jouirait encore naturellement, du fait d'une illumination divine, de perception, et d'une perception intuitive ; sans s'élever par conséquent du sensible à l'intelligible par cette voie abstractive et discursive qui trouve son emploi déjà, d'après maints docteurs de l'époque, dans la connaissance intellectuelle du monde de la matière. Nous n'irons pas jusqu'à comprendre ainsi la connaissance baconienne, et ayant soumis la question à un examen diligent, nous nous garderons bien de parler, chez Roger, de son « Intuitionnisme » comme de son « Empirisme », sans tempéraments ni réserves : sa doctrine psychologique de la connaissance ne verse dans un empirisme et un intuitionnisme qui en effet lui sont bien particuliers, que lorsqu'elle est celle de la connaissance sensible. C'est aussi bien à cette connaissance par les sens du monde naturel, que nous devons nous limiter en ce moment, puisque nous avons affaire ici sous le nom d'expérience à la seule expérience extérieure ; nous retrouverons en son temps (1) la connaissance, par l'intelligence, du monde supra-sensible et spirituel, la dégageant sous maints de ses aspects, et déterminant ses attaches et ses rapports avec l'expérience correspondante, celle de l'illumination intérieure ; en sorte que c'est bien toute la théorie baconienne du connaître qui sera traitée ainsi en plusieurs temps pour la contribution qu'elle apporte à la théorie baconienne de la méthode et du savoir. Comment la connaissance sensible s'entend-elle donc, et nous fait-elle bien entendre notre expérience, l'expérience scientifique ?

Tout agit dans le monde, et l'être a beau s'appeler pour les philosophes une substance ou une essence, il peut tout aussi bien et même mieux se qualifier de « nature », de « pouvoir », de « puissance », de « vertu », tous termes qui impliquent de près ou de loin une exigence essentielle d'action, et qui certes, sans être identiques dans leur signification respective, se disent pourtant au fond d'une seule et même chose : l'agir est consubstantiel à l'être (2). Mais qui dit agent, dit effet : toute cette effi-

(1) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon* », I^{re} Partie, chap. II, § II ; chap. III, II^e Partie, chap. I ; chap. III, § I.

(2) *De Multipl. Spec.*, p. 408 ; *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 14 ; Pars II, pp. 80 ; 118.

science universelle se manifeste donc par une multitude d'effets (1), effets semblables à leurs causes respectives (2) et propageant leur causalité assimilatrice dont le terme serait toujours une génération substantielle (3), si la nature ne s'y opposait providentiellement pour le bon ordre du monde et ne s'arrêtait, hormis certains cas, à une génération incomplète (4) ; effets dissemblables aussi qui font toute la trame diverse du devenir cosmique (5), et à ces effets, univoques (6) et premiers (7), — car eux seuls nous intéressent ici, — aucun terme ne convient mieux entre tous ceux qui les désignent (8), que celui de forces, « virtus », « virtus agentis », comme aucun ne convenait mieux tout à l'heure que celui d'agent, puisqu'ils font retentir à travers le monde la vertu d'une cause et qu'ils deviennent eux-mêmes la cause d'effets ultérieurs. Le monde se présente ainsi comme un système de forces dont l'action se propage avec le plus rigoureux déterminisme dans l'identité, « unum et idem fit ab agente naturali in quodcumque operetur » (9), et c'est à cette action qu'est due l'universalité des phénomènes naturels (10). La connaissance humaine précisément en est un exemple, celle du moins du monde des corps par les sens, car elle s'opère, suivant les enseignements de la philosophie commune, par les espèces, et les espèces sont justement ces forces naturelles dans leur action sur les facultés cognitives (11) ; bien mieux, non seulement toutes les espèces sont des forces qui s'adressent à nos facultés de connaître, mais tou-

(1) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 117.

(2) *De Multipl. Spec.*, pp. 408 ; 411-413 ; *Op. Tert.*, p. 108 ; *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 16 ; 24.

(3) *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 16.

(4) *De Multipl. Spec.*, pp. 413 ; 450-455 ; *Op. Tert.*, p. 109 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, pp. 20-21.

(5) *De Multipl. Spec.*, pp. 414 ; 530 ; *Op. Tert.*, p. 115 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, pp. 16-24.

(6) *De Multipl. Spec.*, pp. 414-416 ; *Op. Tert.*, p. 109 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 16 ; — *Op. Maj.*, I, p. 120.

(7) *De Multipl. Spec.*, pp. 409 ; 410-411.

(8) *De Multipl. Spec.*, p. 409 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 16.

(9) *De Multipl. Spec.*, pp. 417-418 ; *Op. Maj.*, I, p. 111 ; *Op. Tert.*, p. 108 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 22.

(10) *Op. Maj.*, I, p. 111.

(11) *De Multipl. Spec.*, p. 409 ; action toutefois qui s'accommode en nous au milieu animé qui la propage : *De Multipl. Spec.*, pp. 459 ; 463 ; Cf. aussi *Op. Maj.*, II, p. 49 ; *Op. Tert.*, pp. 113-114 ; — *Op. Maj.*, I, p. 117.

tes les forces sont des espèces (1), puisqu'elles sont chacune en nature et en opération semblables à leur cause, de telle sorte que de tous les mots par lesquels la philosophie et la physique ont désigné les dites manifestations de la causalité universelle, aucun ne dit plus à celui qui procède à la psychologie du connaître que le terme d'espèce (2) : la loi de la multiplication des forces est et s'appelle la loi de la multiplication des espèces elles-mêmes, prise si haut, nous le savons déjà, par Bacon, et inconnue, nous assure-t-il (3), de tous ses contemporains, à trois ou quatre exceptions près, et encore quand il s'agit des espèces qui intéressent la Perspective (4). Peut-on mieux symboliser sous la communauté du nom et la généralité de la formule, l'insertion de la connaissance humaine dans le déterminisme de la nature (5), et l'universalité de ce déterminisme lui-même, deux idées qui ne peuvent manquer de frapper l'historien moderne quand il les révèle chez un homme du ^{xiii}^e siècle, mais idées aussi qui vont lui montrer aussitôt, engagées comme elles sont dans des formules qui les compromettent et les desservent, et conditionnant comme elles le font au rebours de notre psychologie, une conception étrange de la connaissance, qu'elles appartiennent bien à leur temps et non au nôtre.

Voyons, en effet, nos espèces à l'œuvre dans la connaissance du monde des corps. Quelles sont-elles de la part de l'agent qui les produit ? Des espèces sans doute des qualités sensibles, des sensibles propres du moins (6), de la lumière et de la couleur par exemple pour la vue (7) (avec une exception pour le son) (8), car les vingt sensibles communs, distance, situation, figure, grandeur, mouvement, repos, transparence, densité, etc... (9), ne sauraient avoir d'espèces (10) et à plus forte raison leurs

(1) *Op. Maj.*, I, p. 111; *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 16.

(2) La Notion baconienne de « l'espèce » n'est pas, comme on pourrait le croire, sur la foi du mot « species », renouvelée de Démocrite et d'Epicure, que Roger pouvait connaître, le premier par Aristote, le second par Cicéron, — nous ne parlons pas de Lucrèce qu'il ne paraît pas avoir pratiqué. Elle est à l'actif de notre philosophe inspiré des Arabes : bien loin de rappeler les antiques *ἰδιώματα*, — Bacon condamne expressément la théorie de l'émission (*De Multipl. Spec.*, pp. 431-432), — elle fait plutôt songer à l'idée moderne de l'ondulation, comme l'a très bien vu Bridges (I, p. LXVII; II, pp. 408; 431).

(3) *Op. Tert.*, pp. 107-108.

(4) *Op. Tert.*, p. 99.

(5) Lequel laisse hors de cause, notons-le bien avec Charles (p. 233), notre spontanéité spirituelle.

(6) *De Multipl. Spec.*, pp. 408; 418-419; 455-456; *Op. Tert.*, p. 108.

(7) *Op. Maj.*, II, pp. 6; 31.

(8) *Ibid.*, pp. 56-57; 72.

(9) *Ibid.*, p. 6; *Op. Tert. Duh.*, p. 82.

(10) *Op. Maj.*, II, p. 77; *Op. Tert. Duh.*, p. 84; *De Multipl. Spec.*, pp. 426-429.

qualités annexes (1) ; mais aussi, et à plus forte raison, avec les espèces de toutes ces qualités accidentelles (2), les espèces des qualités complexionnelles (3), et avec celles-ci encore inséparablement l'espèce de la substance (4), et cette espèce de la substance n'est pas seulement celle de la forme substantielle (5), mais celle aussi de la matière, de la matière informée et spécifique (6), il s'entend, et non de la matière première (7), bref l'espèce du composé tout entier (8). Ce sont encore les espèces du singulier (9), mais aussi celles de l'universel (10), de telle sorte que tels sont et se comportent dans l'agent les accidents, la matière, la forme, la substance, l'universel, le singulier, telles sont et telles se comportent dans le milieu où elles se propagent leurs espèces : toutes corporelles (11), elles sont respectivement accident, substance, singulier, etc..., et l'espèce de l'accident accompagne inséparablement celle de la substance, comme l'espèce du singulier s'accompagne indissolublement de celle de l'universel (12). Telles, elles demeurent dans la connaissance quand il leur arrive, entre autres effets, de la produire par leur action sur un sujet qui peut connaître : nous connaissons ainsi (13) les espèces des accidents, des qualités complexionnelles de la substance, de la substance elle-même, etc... ; mais encore faut-il distinguer entre les facultés cognitives qui les reçoivent et perçoivent. On connaît la distribution, chez Bacon, des puissances sensitives (14) : il distingue sur deux lignes (15), les sens particuliers, d'une part, avec l'imagination et le sens commun (16) et d'autre part avec la mémorative et l'estimative (18), la cogitative couronnant toute cette économie de nos pouvoirs de sentir et servant de substitut chez l'animal

(1) *De Multipl. Spec.*, p. 430.

(2) *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 17.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 8 ; 11.

(4) *De Multipl. Spec.*, pp. 408 ; 419-423 ; *Communio Natur.*, *Ibid.*, p. 17.

(5) *De Multipl. Spec.*, p. 422.

(6) *Ibid.*, pp. 424-430.

(7) *Ibid.*, pp. 426 ; 430.

(8) *Ibid.*, pp. 423-424 ; *Communio Natur.*, *Ibid.*, p. 17 ; *Op. Tert.*, p. 109.

(9) *De Multipl. Spec.*, p. 430 ; *Communio Natur.*, *Ibid.*, p. 18 ; *Op. Tert.*, *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) *Op. Maj.*, II, pp. 40 ; 44 ; *De Multipl. Spec.*, p. 507 ; *Op. Tert.*, p. 115 ; *Communio Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 103.

(12) *De Multipl. Spec.*, pp. 430-431.

(13) *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 17.

(14) *Op. Tert. Duk.*, p. 76.

(15) *Op. Maj.*, II, p. 11.

(16) *Ibid.*, pp. 4-5 ; 33-34.

(17) *Ibid.*, p. 8.

et de substrat chez nous à l'intelligence (1). Or, il y a connaissance des qualités accidentelles, quand elles s'appellent du moins les sensibles propres (2), de la part des cinq sens, qui suffisent à cette tâche (3), avec le concours naturellement de l'imagination et du sens commun (4), et sans exclure pour cela l'exercice de la cogitative, laquelle ne peut guère ne pas intervenir quand nous sentons (5) ; il y a pareillement connaissance des sensibles communs par les sens, le sensus communis et l'imagination (6), avec le concours cette fois, semble-t-il, tout spécialement actif, de la cogitative, qui, à défaut d'espèces de leur part imite curieusement, dans la perception des qualités en cause, le discours de la raison (7) ; quant à la substance, elle est perçue à travers les sens particuliers par l'estimative (8) et encore s'agit-il de la substance plutôt dans ses qualités complexionnelles qui intéressent le bien et le mal du sujet sentant (9) ; la mémorative, elle, aide nos sens dans la connaissance du singulier (10), et si l'intelligence le perçoit elle aussi (11), elle connaît pourtant plutôt l'universel (12), lequel ne laisse pas que d'être aussi un donné pour les sens qui le perçoivent avec l'aide de la mémoire (13) ; de telle sorte en vérité que l'intelligence, partageant l'objet propre des sens et partageant son objet propre avec les sens, et percevant l'un et l'autre, comme eux, sur le mode empirique, se comporte comme un sens dans la connaissance du monde extérieur de la nature, et nous paraît bien un sens spécifiquement humain qui se superpose à la cogitative comme celle-ci se superpose aux autres facultés sensibles.

Et que font-elles maintenant sur nous, toutes ces espèces, pour être ainsi connues et nous faire connaître l'agent qui les produit ? Ce que fait tout agent à l'égard du patient qu'il cherche à modifier substantiellement à son image et ressemblance (14) : il n'émet rien de lui-même pour lui

(1) *Ibid.*, p. 9.

(2) *Ibid.*, p. 7.

(3) *Ibid.*, p. 99 ; *Op. Tert. Duh.*, p. 83.

(4) *De Multipl. Spec.*, p. 421.

(5) *Ibid.*, p. 428.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 7.

(7) *Ibid.*, pp. 4 ; 81-82 ; 106-108 ; 114-119 ; 127-129 ; 162 ; *Op. Tert. Duh.*, pp. 83 ; 87 ; 90 ; *De Multipl. Spec.*, pp. 426 ; 428.

(8) *De Multipl. Spec.*, p. 421.

(9) *Ibid.* ; *Op. Maj.*, II, p. 76 ; *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 17.

(10) *Op. Maj.*, II, p. 80 ; — *Op. Maj.*, I, p. 104.

(11) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 103 ; 104.

(12) *Ibid.*

(13) *Op. Maj.*, II, p. 80 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 105.

(14) *Op. Maj.*, II, p. 31. Cf. Höver : *Roger Bacon's Hylemorphismus*, etc., dans *Jahrbuch für Phil. u. spek. Theol.* Bd. XXVI, p. 10.

sous le nom d'espèce ; sous le nom d'espèce encore il ne met rien en lui et n'infuse rien en lui ; il ne fait pas davantage impression sur lui, mais il le fait exprimer de lui-même l'effet lui-même, c'est-à-dire qu'il le fait se transformer de son propre fonds à son image (1), de telle sorte que son action est bien éminemment directe, impliquant, sans tiers pour le ménager, contact de l'agent et du patient (2) et contact d'un agent agissant du fond de lui-même et d'un patient immuté au fond de lui-même, et partant une assimilation immédiate de substance à substance. Telles nos espèces (3) : pas plus qu'elles ne sont émises, elles n'émettent rien pour nous ; pas plus qu'elles ne sont infuses en le milieu qui les propage, elles ne mettent rien en nous pour nous faire connaître ; elles ne s'impriment pas davantage sur nous, devenant ces espèces intentionnelles impresses de la philosophie commune, espèces qui seraient soi-disant le moyen de la connaissance sans en être le terme, mais elles nous font exprimer de nous-mêmes la connaissance elle-même, c'est-à-dire qu'elles nous font directement, sans le ministère d'aucun effet distinct de l'effet lui-même et destiné censément à l'amener, nous transformer de notre propre fonds à leur image et ressemblance, suivant la loi de l'efficacité universelle, transformation qui dès lors qu'elle s'opère dans les facultés de connaître, identiques chez notre Augustinien à la substance connaissante, est et constitue la connaissance même. Et comme elles sont enfin, à les considérer non plus du côté de leur effet, mais du côté de leur cause, l'agent lui-même dans l'expansion de cette force qui lui est consubstantielle, dès lors que nous sommes semblables à elles-mêmes dans nos facultés cognitives, nous sommes semblables à l'agent dont elles sont en tout la similitude, semblables donc en notre fonds à l'agent dans le sien, à tel point que ce ne sont plus les espèces que nous connaissons des choses, mais bien les choses elles-mêmes dans leurs espèces : nous percevons vraiment et sentons les choses elles-mêmes « per species rerum sentimus res ipsas » (4). La doctrine baconienne de la connaissance n'est pas ainsi l'empirisme qu'on pourrait croire en songeant à cette réception, indifféremment par nos sens et par notre intelligence, des choses comme un donné, car d'une part, dans l'ordre physique, les sens, eux aussi et à meilleur titre

(1) *De Multipl. Spec.*, pp. 431-438 ; *Op. Tert.*, p. 108 ; *Communia Natur.*, Lib. I, pp. 18-20 ; — *Ibid.*, Pars III, p. 215.

(2) Contact que Bacon s'ingénie à expliquer, une fois rejetée la fameuse espèce scolastique. *De Multipl. Spec.*, pp. 436 ; 441 ; 442 ; 457 ; — *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 20.

(3) *De Multipl. Spec.*, pp. 431 sq ; *Op. Tert.*, p. 108 ; *Communia Natur.*, *Ibid.*, pp. 18-20.

(4) *De Multipl. Spec.*, p. 432.

que les choses qu'ils perçoivent, ont en leurs organes leurs espèces propres, et ces espèces sensorielles concourent comme celles des choses à l'acte de la connaissance (1), sans qu'on puisse pourtant parler à leur propos aussi facilement qu'on l'a fait (2), d'« idéalisme » et de « subjectivisme », comme si cette transformation « in nobilius » de l'espèce et du milieu qui la propage, pouvait être pour Roger autre chose qu'une simple habilitation du connu au connaissant et pouvait faire figure le moins du monde de déformation quelconque ; et, d'autre part, dans l'ordre psychique, l'immuation des puissances cognitives est dans le sujet lui-même le fait de son active plasticité, sans qu'on puisse pourtant encore ici, à propos de cette « éduction » de l'effet de la puissance active du sujet, pas plus qu'on ne le pouvait à propos de la puissance active de la matière (3), parler de je ne sais quelle spontanéité originale qui éliciterait de son fonds la connaissance, comme si Roger Bacon était allé par exemple jusqu'à l'interprétation de Mathieu d'Aquasparta (4), dont il se distingue ici, croyons-nous (5), tout comme il se séparera des Augustiniens qui entendaient au sens intuitionniste la vision dans les idées éternelles (6). Elle n'est pas davantage cet intuitionnisme exhaustif de la réalité connue et rigoureusement, dès lors, véridique, que l'on serait tenté de feindre volontiers devant une telle appréhension des choses où le sujet est censé percevoir son objet et tout son objet à même, car la connaissance a beau être directe, et l'universel et la substance ont beau être sentis aussi bien que les accidents et le singulier, d'abord cette substance n'est ainsi perçue que dans

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 49-52 ; 55 ; 65 ; — *De Multipl. Spec.*, p. 425.

(2) Hadelin Hoffmans : *La Genèse des Sensations d'après Roger Bacon*, dans *Revue Néo-Scolast.*, 1908, p. 486.

(3) *Communia Natural.*, I ib. I, Pars II, pp. 78-83 ; 113. — Cf. Hugo Höver : *Roger Bacon's Hylemorphismus*, etc..., dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXV, pp. 378-385, et Bd. XXVI, p. 719. — Ce qui n'empêche point Roger de souscrire à sa manière à la thèse augustinienne des raisons séminales : *Communia Natur.*, *Ibid.*, pp. 84-86 ; — Cf. Höver : *art. cit.* Bd. XXV, pp. 385-388 ; Bibliothèque Municipale d'Amiens : Mss 406, fol. 10, col. d., et fol. 101, col. a.

(4) Comme le croit encore Hadelin Hoffmans : *art. cit.* p. 491.

(5) *Communia Natur.*, *Ibid.*, p. 84. — Bacon nous semble bien en effet opposer ici sa propre opinion (laquelle est des plus obscures et ne laisse pas que d'être assez contradictoire, comme le reconnaît son meilleur interprète en la question, Höver, *Art. cit.*, p. 384), à la même opinion que le cardinal d'Aquasparta devait soutenir dans l'explication de la connaissance humaine. Cf. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi, 1883, pp. 139-159.

(6) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure* ». Seconde Partie, chap. I.

ses qualités complexionnelles (1), toutes les autres qualités, et c'est quasi tout en elle, ne pouvant être perçues de l'estimative non plus que des sens particuliers, mais ayant à être reçues par le ministère de l'enseignement (2); ensuite cet universel et ce singulier ne sont connus comme tels qu'avec le concours exprès de la mémoire (3); quant aux accidents enfin, les uns, les sensibles propres, sont l'objet d'une perception infailible seulement quand ils s'exercent suivant certaines conditions qui, pour la vue par exemple, sont au nombre de neuf (4); les autres, les sensibles communs, suivent la même fortune (5), et, en outre, ne sont perçus (6) qu'avec des comparaisons et des détours qui rappellent singulièrement le discours ou raisonnement, sans constituer pourtant autrement que par simple métaphore cette connaissance syllogistique dont les savants versés dans la Perspective parlent en mauvais traducteurs à la suite d'Alhacen (7) : tous exercices, on le devine, de la mémorative et de la cogitative qui exposent singulièrement à l'erreur nos sens, infidèles déjà souvent dans l'appréhension de leurs propres sensibles, et compliquent d'autant leur intuition, par ailleurs commandée — d'où source encore de déficiences de leur part — par les lois générales de la triple multiplication des espèces, droite, réfractée et réfléchie. Sans être empiriste et intuitionniste de cette manière et dans cette mesure, la doctrine de la connaissance chez Bacon est pourtant un intuitionnisme et un empirisme avérés, qui annoncent déjà et caractérisent ce que doit être et faire la méthode pour aboutir à la connaissance vraie.

Les sens en effet ou plus généralement nos facultés sensibles nous font connaître la lumière et la couleur, la chaleur et le froid, le sec et l'humide, le son, l'odeur, la saveur, la figure, la grandeur, la situation, la distance, le mouvement, le repos, le nombre, le poli, le dense, l'opaque, le transpa-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 76.

(2) *Ibid.*, p. 75.

(3) *Ibid.*, p. 80.

(4) *Ibid.*, pp. 74; 79.

(5) *Ibid.*, p. 74.

(6) Tels l'opaque ou le dense : *De Multipl. Spec.*, p. 428; *Op. Maj.*, II, p. 62, — et son contraire, le transparent : *Op. Maj.*, II, p. 81; — *Op. Tert.*, fragm. *Duhem*, p. 83. — D'une façon générale, tout n'est connu dans les corps, de ce que les sens du moins peuvent connaître, qu'à travers les vingt-neuf sensibles, et donc médiatement, comme les vingt sensibles communs ne le sont déjà eux-mêmes qu'à travers les neuf sensibles particuliers : *Op. Maj.*, II, p. 74.

(7) *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 83; *Op. Maj.*, II, p. 82. — Le grand inspirateur, par son Optique, de la psychologie baconienne de la connaissance sensible, est en effet Alhacen, comme l'on peut s'en assurer en confrontant la Perspective de notre moine et celle du Maître Arabe : Cf. Hans Bauer : *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*. Bd. X, Heft 5.

rent, la ressemblance et la différence, l'augmentation et la diminution, etc., bref toutes les qualités qui s'affirment communément et peuvent s'affirmer des corps. Or, n'avons-nous pas là, jusqu'à plus ample informé (1), l'étoffe même, pour ainsi parler, de la vérité physique dans la nature ? La méthode s'ouvre dès lors à qui veut scientifiquement connaître, et manifestement elle n'est pas celle de l'autorité non plus que celle de la pure raison, l'une et l'autre vaines et vides devant cette réalité qui s'offre à nous et que nous avons, à part nous, la faculté de recevoir et de percevoir. La vérité est donnée dans ses éléments, et ce sont les sens qui nous les donnent : demandons à nos sens donc de nous la montrer, et voilà l'expérience dans son moyen caractéristique, l'exercice des sens extérieurs. Et tous ces facteurs du vrai, maintenant, comment notre sens nous les fait-il connaître ? Il nous fait percevoir, disions-nous, et sentir les choses mêmes ; la voie est alors toute obvie pour les savoir, s'il est vrai qu'il n'y a de certitude que dans l'intuition de la vérité trouvée là où elle se trouve, dans les choses : encore une fois exerçons nos sens au nom de la vérité des choses, car ils nous ménagent l'intuition des choses dans leur vérité, et voilà notre expérience dans son mode, l'intuition, qui caractérise la connaissance certificatrice. La nature, par ailleurs, ne s'adresse pas seulement aux sens, mais aussi à l'intelligence, et comme eux par conséquent, l'intelligence la perçoit, mais dans une subordination imprescriptible aux sens et au sensible. Lors donc qu'elle apporte sa contribution à la méthode, — et elle doit nécessairement la fournir, la science n'est-elle pas la connaissance des causes ? —, l'intelligence ne peut que s'appliquer au service des sens, et elle n'explique rien que dans la servitude des sens, démontrant le vrai qu'ils lui montrent, et voici de nouveau notre expérience, sous l'un des deux aspects ici de son intuition empirique, l'autre devant mieux se retrouver par la suite. Enfin, c'est une donnée toujours de la simple étude de la connaissance, ces mêmes sens qui viennent servir le vrai, le desservent aussi, car il leur arrive de broncher ; et le servent à moitié, car ils ont leurs lacunes ; la méthode a donc à corriger leurs défaillances et à suppléer à leurs déficiences, et nous voici encore devant l'expérience, celle des instruments et des œuvres, notre expérience scientifique. En vérité, l'idée de l'expérience, méthode expérimentale, est bien, chez Roger Bacon, le vœu et l'aboutissant de son idée psychologique de la connaissance.

Cette idée de la méthode pourtant, et c'est là une difficulté qui se lève bientôt, se rattache-t-elle si bien à la théorie de la connaissance, quand

(1) Une information ultérieure en effet, grâce à l'étude de la science expérimentale, nous permettra de pousser plus avant dans l'idée baconienne de la vérité physique, et, conséquemment, de l'expérience.

elle s'en détache si bien par ailleurs sur un point capital ? Avec tous ces sensibles en effet et inséparablement même, nous connaissons aussi la substance, le composé comme tel, la matière, l'essence spécifique, la forme substantielle, etc..., bref tous ces éléments et facteurs de vérité, dont on fait volontiers alors l'objet d'une Physique, la Physique philosophique inspirée d'Aristote ; or précisément, l'originalité de Roger Bacon comme « expert », n'est-ce pas d'avoir refusé d'adorer, comme il le disait déjà à propos de l'Universel, ces idoles de la pure philosophie et d'avoir distingué sa physique autant de la physique métaphysique des savants que de la physique tout empirique du vulgaire, ayant instauré ainsi, en plein xiii^e siècle, une physique vraiment positive et scientifique comparativement à celle de certains de ses contemporains ? En sorte que l'on ne voit plus guère comment le Docteur Admirable ait pu donner dans les errements de son temps et même les redoubler en quelque sorte avec son sensualisme si spécial quant à son idée psychologique de l'expérience, et ait pu en même temps se dégager de ces erreurs dans sa conception de l'expérience comme méthode, si l'une — l'idée psychologique — était censée inspirer l'autre — l'idée méthodologique — et se continuer en elle !

C'est bien là en effet un aspect extrêmement intéressant de sa pensée, et le thème en tous cas longtemps célébré par les historiens (1), d'un Bacon savant déjà à la moderne, aspect que nous ne pouvons confronter ici avec l'homme, et thème que nous ne pouvons ainsi ramener au ton plus juste de l'histoire, sous peine de nous engager contre notre dessein dans une étude de la science baconienne qui la comparerait à la science des contemporains et à la nôtre. Ne parlons donc pas du Roger Bacon, d'une part procédant à la science par la métaphysique qui en détient le premier mot, car la science des généralités de la nature est nécessaire à toute étude des sciences naturelles particulières (2) sans être évidemment suffisante (3),

(1) Des historiens même actuels comme Pattison Muir, lequel dans son article commémoratif sur le Docteur Admirable (*Roger Bacon: His relations to Alchemy and Chemistry*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, pp. 285-320) tient par exemple pour un Roger Bacon qui aurait (pas toujours, sans doute, p. 308) observé les faits sans l'interférence de schèmes philosophiques construits (p. 302), qui aurait pratiqué déjà les procédés expérimentaux du laboratoire moderne au point d'être beaucoup plus un chimiste qu'un alchimiste (pp. 316 ; 318 ; 320), qui se serait distingué de ses devanciers et de ses contemporains par son souci de l'expérience (p. 303) et aurait proscrit la recherche des causes occultes (p. 306), ou encore aurait même tenu déjà pour la conception énergétique de l'univers (pp. 311 ; 319), toutes idées que nous avons à l'instant l'occasion de mettre au point.

(2) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 5 ; — *Op. Maj.*, III, p. 19.

(3) C'est d'ailleurs une idée commune, familière à Albert le Grand par exemple : *De Veget. et Plantis.*, VI, 1. 1. « In hoc sexto libro Vegetabilium

en sorte que le savant doit d'abord faire œuvre de métaphysicien (1), et d'autre part suspendant la science à la théologie et à la mystique, qui délient le dernier mot, ne disons pas seulement de sa légitimité, car, c'est entendu, rien ne vaut ni ne doit être traité que pour la science divine (2), mais de sa vérité puisque l'illumination intérieure est l'expérience souverainement certificatrice de l'expérience des sens extérieurs (3); — ne parlons pas non plus du Roger Bacon qui, après avoir franchi ce seuil de tout savoir naturel et avant d'aboutir, à propos de la certification d'une vérité physique, aux parvis de la sagesse sacrée, se trouve dans sa pratique scientifique, maintes et maintes fois encore obsédé (questions et réponses) des voix du temps : ici philosophe impénitent des causes finales, qui donne par exemple comme objet à la science de nous faire savoir pourquoi les mouches ont tant de pattes et telles couleurs tellement disposées (4) [il est vrai que nous sommes ici dans le règne de l'organisation], ou qui voit à travers les lois de la propagation des forces la nature viser au meilleur (5); là expérimentateur de l'arc en ciel, qui au milieu des plus saines et des plus ingénieuses expériences distingue dans le phénomène cinq couleurs par la convenance avec le nombre parfait (6); physicien encore de la loi de la multiplication des espèces, clef de toute vérité naturelle (7), qui fait

nostrorum magis satisfacimus curiositati studentium quam philosophiae; de particularibus enim philosophia esse non poterit. »

(1) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9.

(2) *Op. Tert.*, p. 82: « Philosophia inutilis (est) et vana, nisi prout ad sapientiam Dei eleuetur, ut ei serviat absolute et relative ad Ecclesiam... » *Communia Natural.*, I, p. 95 : « Omnia quae tracto sunt propter theologiam, — *Hist. Review*, p. 509: « quidquid scribo ad praesens et quidquid intendo scribere usque ad finem vitae meae, cogam sapientiae Dei deservire. Cf. *Op. Maj.*, III, pp. 69; 79; — *Op. Tert.*, pp. 20; 53; — *Hist. Review*, pp. 503; 508, etc... Cf. *L'Expérience de l'Illumination intérieure*. Troisième partie, chap. II.

(3) Cf. « *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure* ». Seconde partie, chap. III, § II.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 23; *Ibid.*, II, p. 384. — Roger Bacon fait état ici de notre ignorance pour conclure à l'infirmité radicale de l'intelligence humaine.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 119; — *De Multipl. Spec.*, p. 460; 492. — Il se réclame, cela faisant, d'Aristote; *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 95; — Lib. II, Pars I, pp. 330; 338; — Pars II, p. 364; — Pars III, p. 371. — C'est par le même raisonnement encore qu'il s'explique la sphéricité du monde (*Op. Maj.*, I, p. 155) et qu'il explique aussi finalement l'inexistence et l'impossibilité du vide (Pierre Duhem : *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 256; 260). — Cf. aussi *Rogeri Baconis Quaestiones naturales et primo Quaest. lib. Physicorum*. lib. IV. Amiens Mss 406, fol. 23, col. c, fol. 48, col. c et d.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 197.

(7) *Op. Tert.*, p. 117.

pourtant de son traité sur la question, un traité métaphysique (1), [et pour cause, car ces fameuses espèces, après tout, semblables à leur agent « in essentia specifica et natura et operatione » et causes de la diversité des phénomènes, sont-elles autre chose, leur nom mis à part, que les qualités spécifiques, les formes substantielles de la Physique des « philosophi naturales » qui empruntent forme et figure positives, grâce surtout à ce vêtement géométrique des lignes, angles et figures, « in quibus natura delectatur operari (2) ?]; — ne parlons pas aussi du Roger Bacon qui tout en distinguant son expérience de celle du vulgaire et de celle du vulgaire des savants, d'une part pourtant s'en va quêter ses leçons dans l'expérience des vieilles femmes, voire même dans celle des animaux (3) et d'autre part préfère en Astronomie, en cas de conflit, l'ordre de la nature tel qu'il est posé par le physique philosophique à l'ordre de la nature tel qu'il est donné par les sens et (lui, le mathématicien fervent) tel qu'il est établi par les mathématiques avec Ptolémée, se trouvant en retard de ce fait sur la science de son temps (4) ; que dis-je ? qui, alors que l'attitude critique

(1) *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 38 ; 42 ; 44 ; 45 ; 49.

(2) *Ibid.*, p. 24.

(3) *Op. Tert.*, pp. 46-47, — d'où un historien comme Lynn Thorndyke, conclut avec raison : « It would seem that experimental method is in a low stage of its development, if it takes lessons from common human experience and from the actions of brutes. » (*Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*, Mai 1914, p. 280). — La même idée se rencontre aussi par exemple chez Arnould de Villeneuve, et nous aurons bien garde de l'oublier quand nous essaierons, le moment venu, (Cf. Conclusion générale) de définir dans son inspiration l'expérience baconienne. Cf. Arnould de Villeneuve : *Repetitio super Canon « vita brevis »*. « Nam cum notitia proprietatum non possit haberi per rationem, sed tantum experimento vel revelatione, et experientia et revelationes sunt communes vulgo et sapientibus, possibile est ut proprietatum notitiae prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis. » (*Opera.*, Lyon 1532, fol. 276.)

(4) La lutte en effet était alors dans tout le Moyen Age islamique, juif et chrétien, — et elle devait durer jusqu'aux environs de l'an 1300 — entre l'astronomie des sphères homocentriques déduite de la Physique du Stagyrte et reprise par Averroès et Alpetragius (al Bitrogi), et l'astronomie des excentriques et des épicycles inspirée de l'Almageste de Ptolémée et s'inspirant avec lui des leçons de l'expérience (Cf. Duhem : *Le Système du monde*, T. IV, pp. 313-314). Roger Bacon aurait donc été un précurseur, si après son éloge de l'expérience, il avait prêché d'exemple, et changé son astronomie métaphysique pour une autre plus physique à la fois et mathématique, à l'aide de sa Science dite Expérimentale dont nous savons qu'elle met en œuvre conjointement les moyens de l'Expérimentateur et ceux du Mathématicien : l'Astronomie n'est-elle pas après tout une des branches de la science la plus représentative dans cette lutte entre l'esprit physique et mathématique, et l'esprit métaphysique ? Or, s'il fit des efforts, ils ne furent guère heureux, puisqu'ils aboutirent à méconnaître le témoignage des sens et à reconnaître seulement les soi-disant exigences de la

est celle du savant pour un moderne, instaure systématiquement la crédulité comme la première démarche de la méthode avant l'expérience (1) ; bien mieux, qui sans plus penser avoir dit que l'argument ne valait rien, si fort était-il, sans l'expérience, se trouve sacrifier délibérément l'expérience au pur argument (2) ; qui encore voit trop et pratique trop dans l'expérience l'art de montrer par l'exemple une vérité physique philoso-

raison (Cf *plus haut*, p. 80, note 2 et page 82 notes 5 et 7). Fit-il bien davantage dans l'étude des phénomènes sublunaires ? Il ne devait pas en tout cas ailleurs amender davantage Aristote au nom de la Théologie, en opinant pour la tradition des anciens avec son idée de Dieu intellect agent de nos âmes (Cf *L'Exp. de l'III. int.*, II^e Part., chap. I), ce qui sans doute fait dire à un historien (le P. Mandonnet, lequel tient d'ailleurs trop volontiers Roger Bacon pour trop surestimé) qu'il est plus en retard qu'en avance sur son siècle.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 202 : « .. Oportet primo credulitatem fieri, donec secundo sequatur experientia, ut tertio ratio comitetur ». Cf. *Op. Maj.*, III, p. 22 : — *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 97. — Crédulité sans doute à l'égard de ceux « qui experti sunt vel qui ab expertis fideliter habuerunt ». (*Op. Maj.*, II, *Ibid.*), mais quelle crédulité que la sienne faisant foi par exemple, sous couleur d'expérience, à l'existence de dragons chevauchés par des savants Ethiopiens jusqu'en France et en Angleterre, et consommés ensuite après une préparation appropriée par ces sages étrangers comme elixir de longue vie « secundum quod per homines probatae fidei didicimus sine mendacio et dubitatione » : (*Ibid.*, p. 221), proclamant encore qu'il n'y a rien pour elle de difficile à croire pourvu que l'autorité soit sûre, « nihil fuit meo intellectui difficile ad credendum, dummodo habui auctorem certum ». (*Ibid.*, p. 219 [et en effet le Docteur Admirable n'est pas difficile sur l'autorité de ses auteurs], et avouant même ingénument, qu'il ne fait dans maintes expériences qu'il expose, que reprendre le dire des sages et de ceux dont il admire beaucoup plus les inventions et découvertes qu'il ne les comprend, « hic non scribo nisi recitando dicta sapientum et quae facta sunt ab eis quorum ingenia magis admiror quam intelligo ». (*Ibid.*) Vraiment, comme le dit Thorndyke, « credulity, in contrast to the skeptical attitude of modern science, is a characteristic of Bacon's experimental method ». (*Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*. Mai 1914, pp. 281-282), mais nous ajoutons que nous ne serons pas (Cf. Conclusion générale), sans le comprendre dans une certaine mesure et sans lui reconnaître quelque excuse, celle-ci par exemple pour ne plus revenir sur elle : si Roger Bacon recourt tant aux auteurs qui ont fait l'expérience, c'est que les connaissances scientifiques de l'antiquité grecque s'étaient transmises (par l'intermédiaire des Syriens et des Arabes) au Moyen Age occidental latin sous forme de recettes pratiques mises en œuvre par les techniciens et en particulier par les alchimistes ; d'où la nécessité pour notre moine de ne pas étudier seulement la nature, mais aussi, voire même d'abord, les auteurs qui ont étudié eux-mêmes la nature, les expérimentateurs, afin d'entrer en possession, par les connaissances techniques, des théories qu'elles contiennent. (Cf. F. Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris 1907, p. 204-205).

(2) Ainsi, dans un de ses traités d'alchimie, nous relevons cette formule ici bien caractéristique : « Dimitte experimenta ; cape rationes et invenies ». (*Tractatus trium Verborum*, dans *Sanioris medicinae Magistri Rogeri D. Baconis Angli de Arte Chymiae scripta*. Francfort 1603, p. 345).

phiquement démontrée au préalable, et pas assez l'art de démontrer physiquement une vérité physique, témoins sa notion de l'intuition empirique, son idée de l'expérience dite mathématique, son vocabulaire en l'espèce, assez suggestif (1), et son raisonnement expérimental chargé de considérations d'une physique bien métaphysique (2), — sans compter que ces faits sensément expérimentés ne le sont pas parfois, voire même souvent, autrement qu'en imagination peut-être, témoins maintes expériences singulières (3) et témoin aussi le formulaire assez caractéristique (4), ou autrement que par mémoire, je veux dire, par la citation des auteurs (et l'on sait quels ils sont et combien il en a !) qui auraient fait eux-mêmes l'expérience (5) ; — ne parlons pas enfin d'un Bacon s'attribuant de son temps le rôle d'expérimentateur (6), comme si personne (à part ceux qu'il cite) ne le partageait alors avec lui et ne l'avait exercé avant lui (7), comme

(1) Cf. plus haut, p. 81, notes 1 et 2

(2) Ainsi *Op. Tert.*, pp. 165-166 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, pp. 219-224. Cette Physique est pourtant ici en progrès sur celle d'Aristote : Cf. P. Duhem : *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, pp. 267-268. — P. Duhem a bien mis en valeur ce caractère de la méthode baconienne qui serait d'abord pour ainsi dire purement démonstrative, puis monstrative : *Ibid.*, p. 258.

(3) Celle par exemple qu'il appelle une grande merveille de la nature « magnum naturae miraculum », (*Op. Maj.*, I, pp. 157-159), suivant laquelle plus bas on porte un verre plein, plus accusée doit être la sphère dont une portion forme la surface du liquide (la surface de l'eau en effet, liquide pesant, ne peut être que sphérique d'après la conception physique inspirée d'Aristote). Or, la corde de ce segment de sphère est le diamètre de l'orifice du verre, et une corde égale détache donc, d'une sphère plus accusée, une partie plus considérable que d'une sphère qui l'est moins... Et voilà comment un verre peut contenir plus de liquide à la cave qu'au grenier, par le pouvoir de la géométrie ignorée du vulgaire des savants et même de grands savants ! — Témoins aussi, sinon peut-être autant, ses expériences sur l'impossibilité du vide à l'aide des deux disques accolés ou du verre retourné dans l'eau : *Quaest. supra lib. Physicorum*. Amiens Mss 406, fol. 47 ; — *Op. Maj.*, I, p. 151 ; — *Op. Tert.*, p. 166 ; — ses expériences encore dans maintes pages de sa *Perspective*.

(4) « Abstrahamus ergo nos a sensu et imaginemur secundum veritatem » (*Op. Maj.*, II, p. 109).

(5) Cf. page précédente, note 1 ; — Cf. Conclusion du premier chapitre.

(6) *Compend. Philos.*, pp. 397-398 : « Nihil tamen nisi minimum et indignum servatur de hoc modo (scilicet Experientia) in studio sapientiae, et ideo secreta et magnalia sapientiae penitus his temporibus a vulgo studentium ignorantur ».

(7) Faut-il citer par exemple dès le XII^e siècle, Adélarde de Bath, anglais lui aussi, qui dans ses « *Quaestiones naturales perdifficiles* » s'en prenait déjà à l'autorité et s'en remettait à la raison et à l'expérience, et au commencement du XIII^e siècle, sinon à la fin peut-être du précédent, Alfridus Anglicus (Alfred de Sereshel) avec son petit traité de physiologie « *De motu Cordis* », et Alexandre Neckam, le maître peut-être du précédent avec son traité « *De Naturis rerum* », puis Michel Scot, avec son introduction à l'Astrologie,

si surtout il n'avait pas été lui-même un vulgarisateur, de la science arabe particulièrement, plutôt qu'un savant original (1) : tout ce passif chez celui

Bernard Silvestris, avec son traité d'astronomie, auquel il donne le nom d'*Experimentarius*. (Cf. Clerval, *les Ecoles de Chartres au Moyen Age*, 1895, p. 240) et Vincent de Beauvais, avec son fameux *Speculum naturale* (Cf. Bourgeat, *Etudes sur Vincent de Beauvais*, Paris 1856, chap. XII-XV), Barthélemy l'Anglais avec son *Liber de proprietatibus rerum*, et Thomas de Cantimpré avec son traité *De naturis rerum*, deux encyclopédies rivales qui eurent alors au milieu du XIII^e siècle une si grande fortune, l'une en France et l'autre en Allemagne ; Thomas de Bungay encore, maître franciscain d'Oxford qui ne serait pas d'ailleurs sans avoir subi l'influence de notre Docteur (Cf. A.-G. Little, *The grey Friars at Oxford*. Oxford 1892, p. 153 ; p. 195, note 4) ainsi que Jean Peckam (Cf. Little, *Studies in english franciscan history*. Manchester 1917, p. 220), etc., et... celui qu'il vitupère si durement, Albert le Grand (Cf. Pouchet, *Histoire des Sciences naturelles au Moyen Age ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale*. Paris 1853, pp. 310-320 ; Sighart : *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft*. Regensburg 1857, pp. 307-356 ; Salvatore Talamo : *L'aristotélisme de la Scolastique*. Paris 1876, pp. 507-509), dont nous opposerons seulement une pensée à la sienne : « Omnis autem acceptio quae formatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit ; et conclusio quae sensui contradicit, est incredibilis ; principium autem quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio ». (*Physic.* VIII, II, 2, — à comparer avec *Op. Maj.*, II, p. 109 ; — *Communia Natural.*, Lib. II, Pars V, p. 443) ? Ou faut-il citer encore immédiatement après lui Pierre d'Espagne avec son *Thesaurus pauperum* ou traité de Médecine, Bernard de Verdun reprenant vivement une astronomie qui comme la sienne sacrifie les données sensibles au raisonnement, Pierre d'Albano avec son traité de Médecine, « *le Conciliator* » ; Henri Bate de Maline, avec sa *magistralis compositio astrolabii*, ses *opuscules astronomiques* et son *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*, Arnaud de Villeneuve, avec tous ses traités médicaux, etc., toutes individualités qui ne sont pas à la fin du XIII^e siècle et au commencement du XIV^e siècle, comme les produits d'une génération historique spontanée ? — Sur cette question de l'expérience contemporaine, ou un peu antérieure et postérieure à Bacon, Cf. Pierre Duhem : *Le Système du Monde : Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, T. III, chap. III-VII ; T. V, chap. IX-XIII ; — Lynn Thorndyke, *Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*. Mai 1914, p. 283 ssq ; et les quelques indications bibliographiques données dans la Préface.

(6) Reportons-nous à ce qu'il nous dit de l'autorité des experts et pensons par exemple à ses traités de médecine qui ne sont que des œuvres compilatrices. Cf. Withington, *Roger Bacon and Medicine*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 351 ; C'est aussi l'idée de Little : *On Roger Bacon. Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 31, mais Little, croyons-nous, se méprend, quant à la science expérimentale du moins, en ajoutant : « For the most original sides of his work, for his experimental science and his principles of textual criticism, the middle ages had little understanding. Bacon has the merit of having pointed out the lines of intellectual advance which the world was to follow two centuries after his death. » L'expérience de Bacon était pratiquée de nombreux de ses contemporains parce que Bacon pratiquait justement l'expérience

qu'Humboldt et Renan, en songeant sans aucun doute à sa contribution scientifique, célébraient trop généreusement comme « le plus grand génie » et « le vrai prince de la pensée médiévale », a été mis plus ou moins en valeur par de récents médiévistes (1), avec un bonheur fort inégal d'ailleurs (2), au détriment certain de ce qui constitue chez Bacon son actif de savant,

de nombre de ses contemporains, et son expérience comme la leur n'était pas en avance de deux siècles.

(1) Tels Pierre Duhem : *Le Système du monde : Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. T. III, chap. VII, § IV-VI; — T. V, chap. X; — et Lynn Thorndyke, *Art. cit.*

(2) C'est le cas de P. Duhem par exemple, dont l'érudition rare chez un savant a fourni une admirable contribution personnelle à l'histoire des sciences, et dont, en conséquence, l'appréciation sur l'expérience de Roger Bacon doit être à son tour appréciée et... révisée, parce qu'il le faut, par un historien de l'expérience baconienne.

D'après lui, Roger Bacon, en tenant compte pour la physique philosophique d'Aristote [comme son maître Robert de Lincoln d'ailleurs] contre certaines données astronomiques — et des données certaines — des sens (la distance variable des astres errants à la lune, inexplicable dans le système des sphères homocentriques), « n'a jamais pratiqué ni sans doute jamais bien compris » ce qu'est la méthode d'expérience, malgré la louange qu'il entonne et l'apothéose qu'il fait de la science expérimentale : « La science expérimentale, dit-il, n'a pas été pour lui la science qui raisonne sur des vérités fournies par l'expérience, pour en déduire d'autres susceptibles à leur tour d'être observées; elle a été la science qui méprise le raisonnement et le remplace par l'observation (certificatio): novit enim quod argumentum persuadet de veritate, sed non certificat: ideoque negligit argumenta. » (*Op. cit.*, T. III, p. 440). Et il ajoute : « Le Picard Pierre de Maricourt a très exactement connu la méthode expérimentale... dont il a donné un modèle digne d'être à jamais admiré dans la première partie de sa Lettre sur l'aimant »; et il en est de même, comme le témoigne son traité de l'arc-en-ciel, de Thierry de Fribourg, qui a vécu peu après lui... Ce qu'ont su Pierre de Maricourt et Thierry, Bacon l'a ignoré. L'expérience n'a pas été pour lui un moyen de démontrer des vérités, mais bien un procédé propre à manifester des faits. Il lui a demandé de découvrir des faits inutiles, d'enrichir l'homme et de prolonger la vie, et c'est pourquoi il a mis l'alchimie et la médecine dans la dépendance de la science expérimentale. Il lui a demandé surtout d'inventer des faits surprenants, d'accroître de merveilles nouvelles le trésor de l'alchimie et de la magie naturelles, et c'est par la production de ces effets propres que la science expérimentale surpasse les autres sciences, qui sont tenues de lui en fournir les moyens comme ses servantes... » Et après avoir cité les passages correspondants de l'*Opus Tertium*, l'auteur conclut : « Celui qui a écrit ces lignes a pu chanter les louanges de la science expérimentale; il n'a jamais compris ce que c'est que la méthode expérimentale. » (*Ibid.*, pp. 441-442).

C'est le même jugement que l'on retrouve encore occasionnellement au cours de son étude sur « Roger Bacon et l'horreur du vide », dans *Roger Bacon Essais*, Oxford, 1914 : « On aime à faire de Roger Bacon un adepte précoce de la méthode expérimentale : des pages comme celles-ci (il s'agit de l'expérience des deux disques superposés et du verre retourné dans l'eau) nous montrent assez qu'il expérimentait seulement en imagination. » (p. 262).

et puisqu'aussi bien nous venons en passant d'inventorier son déficit scientifique, reconnaissons maintenant plutôt, pour faire le bilan juste, sous le

Il y a, croyons-nous, au milieu d'idées justes, d'autres qui le sont moins, voire même de graves méprises, dans l'appréciation portée par Duhem, méprises et idées inexactes que nous devons d'abord rectifier et que nous pouvons ensuite nous expliquer.

Telle qu'il la conçoit aussi l'expérience des méthodes, sinon toujours telle qu'il la pratique, l'expérience pour Bacon :

A) Exclut seulement le raisonnement qui exclut l'expérience, la « *nuda demonstratio* », cet argument seul étant condamné qui ne procède pas de l'expérience, ou qui, procédant de l'expérience dont il tire ses principes, ne procède plus à l'expérience dans ses conclusions, l'argument « *fictif* » (argumenta quae fingit vulgus sine experientia), l'argument correspondant alors assez bien à ces hypothèses dont Newton devait parler plus tard en disant : « *Hypotheses non fingo* », n'excluant point par là les hypothèses qui sont faites après et d'après les faits. Cf. chap. I, § II, pp. 44-52 ; — chap. II, § II, p. 75.

B) Mais elle exclut aussi l'expérience qui exclut le raisonnement, la brute constatation qui connaît la vérité brute « *nudam veritatem* » sans connaître la cause et la raison, constatation qui n'est pas nécessairement celle des gens bruts et simples dont la logique naturelle, pour être celle d'hommes vulgaires, ne l'emporte pas moins sur la logistique du vulgaire des savants et des philosophes et se trouve justement reprise, voire consultée, par l'expert pour cette raison sans doute, sans préjudice d'une autre surtout à voir ultérieurement (conclusion générale). Cf. chap. II, § I, p. 70 ; § II, p. 75.

C) Lors donc qu'elle n'exclut pas ainsi tout raisonnement, quel est celui qu'elle inclut, et qu'est-elle donc en somme ?

— 1) Elle inclut le raisonnement philosophique de l'expérience dite « de la physique du vulgaire des savants », mais cette expérience-là, elle la dépasse comme étant insuffisante, bien qu'indispensable, insuffisante parce que générale et comme telle incomplètement spécifique. Cf. § II, pp. 116 ; 127, note 4.

— 2) Elle inclut le raisonnement mathématique de « l'expérience dite des mathématiques », et cette expérience-là dont elle s'autorise aussi et même plus apparemment que de la première, elle la dépasse encore comme étant elle aussi insuffisante, bien que nécessaire ; insuffisante parce qu'universelle et comme telle incomplètement pertinente au vrai. Cf. § I, pp. 64 ssq ; § II, pp. 92 ssq.

— 3) Elle les dépasse tous les deux, en leur ajoutant :

a) Un certain raisonnement expérimental de causalité avec les modes d'investigation appropriés quant à l'exercice des sens, quant à l'usage des instruments, quant à l'emploi surtout des œuvres certificatrices, qui nous mettent à même de constater et de constater à même la vérité. Cf. § II, pp. 80-81, 85-86, 89-91.

b) Un certain raisonnement inductif de généralisation, procédant par totalisation des faits expérimentés, et en conséquence le plus possible répétés. Cf. § II, p. 132.

c) Donc surtout une constatation qui avec son appréhension de la réalité dans sa singularité concrète vue à même et pour elle-même, s'asservit bien plutôt ce double raisonnement inductif et expérimental qu'elle ne sert à l'interprétation des faits par la raison, l'intuition empirique demeurant ainsi un essentiel caractère de l'expérience baconienne. Cf. § I.

Duhem a cru, sur la foi d'erreurs astronomiques de Bacon (qui à eu le tort en effet de préférer au témoignage des sens la physique philosophique d'Aris-

bénéfice naturellement de toutes les réserves sus-dites, d'abord que le Docteur Admirable a fait largement descendre la science naturelle, pour ainsi

tote, comme d'ailleurs son contemporain saint Thomas), que le Docteur Admirable n'avait pas compris du tout la méthode expérimentale comparativement à d'autres contemporains, « cette méthode qui raisonne à partir de principes tirés de l'expérience par l'induction et qui soumet ses conclusions au contrôle de l'expérience, en sorte que si l'expérience est au point de départ et au point d'arrivée, c'est par le raisonnement que ces deux termes sont reliés l'un l'autre » (*Op. cit.*, T. III, p. 440), et que son expérience excluait le raisonnement comme le raisonnement excluait l'expérience. C'est une erreur de sa part : il a trop abondé dans son sens qui est de prêter à Roger, sous couleur d'expérience, une sorte de méthodologie sensualiste ou de brut empirisme, lequel ne peut guère que céder en effet, en cas de conflit, à une physique aussi constructive que celle d'Aristote, et cette erreur, on se l'explique assez parce qu'au lieu d'enquêter sur toute la pratique scientifique de l'auteur (ce qui n'était pas d'ailleurs son dessein), il a jugé de l'expérience de Bacon surtout d'après un exemple malheureux d'astronomie, où une pleine et « vive » et viable expérience n'est guère possible pourtant avec tous ses moyens caractéristiques d'expérimentations manuelles et « d'œuvres » certifiées à la vue. Que ne s'est-il rappelé — pour ne pas le renvoyer à tous les exemples plus haut analysés — l'exemple notamment que nous rencontrons dans le « *De Speculis* », celui des rayons du soleil qui, passant par une étroite ouverture aménagée à cet effet, produisent une image tantôt semblable à l'ouverture, tantôt semblable à l'astre lui-même, suivant l'éloignement de l'image par rapport à l'orifice, exemple qui, chez Bacon, contredisant sa théorie, le conduit à reconnaître son insuffisance et à essayer une explication (qui d'ailleurs ne la satisfait point encore), où la théorie s'accorde mieux cette fois avec l'expérience Cf. J. Würschmidt, *Roger Bacons Art des wissenschaftlichen Arbeitens, dargestellt nach seiner Schrift De Speculis*, dans *Roger Bacons Essays*. Oxford, 1914, pp. 235, 239) ! ou que ne s'est-il souvenu encore qu'il a montré lui-même (*Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 276-268), comment notre Docteur avait tenu compte des faits dans son expérience sur le vide pour rectifier (il est vrai par une autre philosophie inspirée d'Ibn Gebirol) la mécanique philosophique du Stagyrte !

Nous croyons que Roger Bacon n'est pas sans avoir eu une certaine idée de la méthode d'expérience comme d'une méthode où la raison interprète la nature et où la nature vérifie les interprétations de la raison, et que de cette méthode, il n'est sûrement pas sans avoir pratiqué certains procédés, mais de cette idée il n'a pas pris expresse conscience et sa pratique expérimentale est encore toute spontanée et inconsistante, en sorte que c'est dans ce sens seulement que nous souscrivons à cette parole d'un autre récent médiéviste : « he (Bacon) give no directions concerning either the proper environment for experimenting, or the proper conduct of experiments » (Lynn Thorndyke, *Art. cit.*, p. 280). N'est-ce pas le lot des initiateurs de pratiquer d'abord sans trop le savoir des procédés qu'ils sauront bien plus tard en faisant la théorie de leur pratique ? Sans compter que Roger Bacon aurait peut-être ici, sans le vouloir, prêché d'exemple, lui qui célébrait la logique spontanée comme la plus directe et la plus droite, et se défiait de la logique codifiée des logiciens ? Il est aussi injuste de le proclamer, sur la foi d'expériences malheureuses, dénué de sens expérimental qu'exagéré (plus encore) de le voir codifier déjà et pratiquer en connaissance de cause, sur la foi d'expériences meilleures, les procédés expérimen-

parler, du ciel sur la terre, proclamant par exemple que le vrai savant attribue à la nature ce que l'ignorance nous fait attribuer à Dieu, aux

taux de Stuart Mill et de Claude Bernard, et il faut prendre le juste point dans l'appréciation de sa pensée, c'est-à-dire un point ajusté à l'homme et à son temps, — ce que nous tentons dans les remarques suivantes :

— 1) Son raisonnement expérimental ne sait pas encore assez amender une physique théorique par une référence constante aux faits, ni surtout assez interpréter les faits par une théorie qu'on en infère et qui se réfère ensuite aux faits : il s'essaie dans ce sens (qui fait la valeur de la méthode expérimentale) d'un ajustement des faits et de leurs interprétations, mais donne trop tantôt dans la logique d'une physique construite, tantôt dans les procédés manuels de ce qu'il appelle les œuvres. Et en cela Bacon est bien l'homme de son siècle, où commençait à s'opérer déjà avec ferveur et sur une large échelle, quoi qu'on en ait dit trop longtemps, l'élaboration de la méthode expérimentale, aux prises avec l'esprit trop empirique et l'esprit surtout trop constructif. Son expérience, disions-nous (§ II, p. 103), se caractérise par l'union du raisonné et du senti, mais tantôt ce qui est conçu se trouve dans la servitude de ce qui est perçu, tantôt ce qui est perçu se montre au contraire dans la servitude de ce qui est conçu : ceci pourtant est assez intermittent, sinon accidentel et secondaire, alors que cela paraît plus constant et plus systématique ; ne serait-ce pas que l'un est sans doute conforme à l'esprit de notre Bacon et l'autre plutôt à l'esprit encore général de son temps, où l'expérience en effet apparaît seulement chez les grands scolastiques d'alors comme le moyen d'illustrer des vérités déductivement traitées. (Cf. Mansion, *L'Induction chez Albert le Grand*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1906, pp. 245-253.)

— 2) Son raisonnement inductif de généralisation n'est guère que la sommation des cas constatés et, pour ce faire, le plus possible répétés, ses lois donc des constances empiriques, et en cela Bacon est bien l'homme de son siècle pour qui en effet l'induction était telle (Cf. Mansion, *art. cit.*) et l'homme de sa propre psychologie..., à moins que ses lois physiques ne soient des lois déduites des principes de sa perspective et appliquées aux choses et aux faits grâce à l'illustration ou exemplification des figures mathématiques, et en cela Roger Bacon est encore conséquent avec lui-même, c'est-à-dire avec son idée de l'universelle applicabilité des mathématiques et de l'universelle explicabilité grâce à elles ; sans cesser d'être conséquent toujours, croyons-nous (étant donné son idée particulière des mathématiques, science concrète), avec sa psychologie empiriste.

— 3) Non seulement elle comprend le raisonnement comme et autant qu'il vient d'être dit, mais encore l'expérience a été pour Bacon l'art beaucoup plus peut-être de montrer des faits que d'en démontrer la vérité, ce que l'étude de l'intuition empirique et celle de ses procédés comme méthode nous a manifesté et ce dont la science expérimentale nous persuadera par la suite. Et en cela Roger Bacon est bien, dans son siècle, l'homme de sa race éprise d'utilités réelles ou réalisées à coup de technique : que l'on fasse le compte par exemple, au milieu des expérimentateurs du temps, de ceux qui sont ses compatriotes (Cf. p. 120, note 7), et nous en avons passé comme ce Robert l'Anglais et ce Guillaume l'Anglais par exemple, qui tenaient école à Montpellier et à Marseille !

— 4) Et ces faits qu'elle montre ne sont peut-être pas tous aussi réels qu'il veut bien le dire, et qu'en le disant, il s'y laisse prendre lui-même... Sans qu'on puisse dire pourtant qu'il ait expérimenté « seulement en imagination ». Certes, il nous dit par exemple (*Quaest. supra lib. Physic.* Amiens, Mss 406,

démon, aux anges ou à la fortune (1) et agissant lui-même en conséquence, en donnant le plus possible à la causalité des causes secondes sans le moindre préjudice de celle de la cause première, bien au contraire à ses propres yeux, comme à son propre sens la réciproque est vraie, la mesure faite à l'explication mystique venant parfaire et définitivement vérifier l'ex-

Fol. 47, col. b) — et c'est l'exemple même qui aurait autorisé ce reproche — que l'expérience de l'horreur du vide est moins manifeste aux sens dans l'air, avec les deux disques que dans l'eau avec le verre qui s'y trouve plongé et retourné; mais c'est sans doute qu'il est plus facile de réussir avec un simple verre qu'avec des disques dont il faudrait assurer la parfaite adhérence sur leurs deux surfaces intérieures parfaitement planes. Certes encore, il nous dit à propos du même cas (*Op. Maj.*, I, p. 151; — *Op. Tert.*, p. 166) que l'on ne pourrait jamais soulever le disque supérieur sans en incliner quelque partie, et que pour rien au monde on ne pourrait soulever le verre si l'on garde même configuration à ses parties; mais personne ne s'étonne qui est familier avec la langue hyperbolique de notre moine, et tout le monde entend qu'il suffit qu'il y ait de la difficulté à soulever le disque et le verre pour comprendre qu'à son sens la nature a de l'horreur pour le vide. Peut-on douter vraiment que Bacon ait expérimenté autrement qu'en imagination quand nous savons qu'il faisait fabriquer des instruments, des instruments d'optique par exemple, instruments dont il nous donne le prix et dont il usait avec le plus grand soin : « Primum enim speculum consistit 60 libris parisiensium quae valent circiter 20 libras sterlingorum; et postea feci fieri melius pro 10 libris parisiensium, scilicet pro quinque marcis sterlingorum; et postea diligentius expertus in his percepi quod meliora possint fieri pro duobus marcis, vel viginti solidis, et adhuc pro minore. » (Cité par Charles, p. 305)? Nous n'oublions pas l'homme de l'« Imaginemur secundum veritatem » qui, à l'occasion, savait s'abstraire des sens, « abstrahamus ergo a sensu » — et donc des instruments, — mais n'oublions pas non plus le disciple de Pierre de Maricourt, un disciple qui était à bonne école, si l'on reconnaît au Maître des Expériences, comme l'on se plaît à le faire, le sens et la pratique de la méthode expérimentale. (Cf. A. G. Little: *Studies in english franciscan history*, Manchester, 1917, p. 200.)

— 5) En tous cas, en montrant ainsi les faits, des faits vrais et des faits aussi qui le sont moins sans doute, voire des faits fictifs ou imaginaires, son expérience a surtout cherché à montrer, en les faisant passer du domaine du caché au domaine du manifeste et du patent, certains faits merveilleux et étranges, faits d'un « occulte » spécial avec lequel nous familiarisera l'étude de la science expérimentale et que nous serons amenés à définir, en tenant, sous forme de conclusion générale, de qualifier dans son inspiration l'expérience baconienne.

— 6) Faut-il ajouter que l'expérience physique n'est pas la seule, qu'il y en a une seconde, l'expérience mystique, qui la dépasse et la certifie dans le domaine même qui semble bien revenir pourtant en propre à la science expérimentale de la nature, et qu'en cela Roger Bacon est toujours l'homme de son temps, et dans son temps particulièrement le moine franciscain et un maître de la vieille école franciscaine d'Oxford?

(1) *Op. Tert.*, pp. 99-100. Sentence analogue chez Guillaume d'Auvergne dont Roger Bacon, comme nous le verrons à propos de la doctrine de l'illumination, a subi l'influence : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera I, Orléans, 1674, p. 1055, col. II B.

plication physique (1) ; — reconnaissons ensuite qu'il a ramené cette science naturelle de la Métaphysique à la Physique, car d'une part la nature ne se laisse pas connaître par pure raison démonstrative — rappelons-nous sa théorie de la méthode qui convainc l'argument pur d'insuffisance, si convaincant et suffisant soit-il, sa méthode mise en pratique par une référence systématique aux faits, sinon par une déférence satisfaisante à leur égard, sa mécanique par exemple renouvelée d'Aristote et rectifiant la mécanique d'Aristote par l'expérience (2) ou encore son alchimie moins métaphysique que mainte alchimie de son temps (3) —, et d'autre part cette raison et cette cause que visent les expérimentateurs et qu'ils arrivent à découvrir par leurs procédés, n'est pas la forme substantielle des êtres ou autre entité « ejusdem generis », cause tout occulte (4), c'est-à-dire d'un

(1) Cf. *L'Expérience mystique de l'Illumination intérieure*, seconde partie, chap. III, § II.

(2) Cf. *Roger Bacon et l'horreur du vide*, par P. Duhem, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 267-268.

(3) Par la substitution qu'elle fait à la fameuse matière première, de vertus spécifiques aux choses (Cf. Pattison Muir : *Roger Bacon : his relations to Alchemy and Chemistry*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 310, 319 ; — sans qu'on soit en droit de dire pourtant, comme le croit trop volontiers l'auteur, qu'elle soit plus une chimie qu'une alchimie (*Ibid.*, p. 301).

(4) Soulignant ici chez Bacon l'idée et la pratique de la causalité moderne, Charles (p. 279), suivi par Lalande, dans *Revue de Synthèse historique* (1903, p. 213) et par Pattison Muir (*art. cit.*, p. 306), fait état d'un passage de l'*Opus Majus* (I, p. 114) dans lequel Roger aurait écrit « nec oportet causas investigare », comme s'il avait entendu signifier par là catégoriquement — c'est l'interprétation de ces historiens — que la science proscrivait définitivement la recherche des causes occultes, car à suivre la pensée du Docteur Admirable, c'est bien de ces causes qu'il s'agit ici, et, d'ailleurs, elles sont nommément visées, « sed causae occultae sunt ». Il n'y a qu'un mot d'oublié, et il se trouve que ce mot est capital par l'intelligence qu'il nous ménage de la pensée baconienne dans cette question délicate de la causalité vraiment scientifique. Nous lisons en effet : « Nec oportet causas modo investigare », ce qu'il faut comprendre ainsi, en faisant état du passage correspondant des *Communia Naturalium* : Lib. I, Pars I, p. 32 [on sait que cette expérimentation se rencontre à quatre reprises chez Bacon, mais les deux autres fois, *Op. Tert.*, p. 111 et *De Multipl. Spec.*, p. 471, sont ici pour nous sans contribution intéressante], qui complète heureusement le texte de l'*Opus Majus* : il s'agit du fameux exemple de l'Urinal, c'est-à-dire du phénomène de la combustion produit par la double réfraction des rayons solaires à travers l'instrument rempli d'eau, combustion bien faite pour étonner les savants, « Mirabile in oculis sapientum », lesquels se demandent en conséquence d'après Bacon lui-même : d'où vient que la nature procède ainsi, « Unde est quod natura sic operatur » ? On dira sans doute, continue-t-il, que la nature se plaît dans la variété, comme on peut en dire autant de la volonté dans l'homme (*Opus Maj.*, III, p. 8), et Bacon s'est montré lui-même très prodigue de cette formule dans la description de notre misère morale ; mais c'est là une de ces causes dont excipent les philosophes dans l'explication de la nature (l'ère

ordre irrémédiablement caché à l'expérience et accessible au seul raisonnement, cause dont l'expérimentateur se rit, comme dans le cas de la com-

métaphysique d'Auguste Comte), et ces causes-là sont occultes, et il ne faut plus les chercher à présent, quand la raison du phénomène est si manifestement, du fait de l'expérience, trouvée dans la double réfraction des rayons solaires, « nec oportet modo causas investigare cum per experientiam certissimam sciamus hoc miraculum... », et, découverte, nous satisfait comme physiciens, tandis que la recherche des causes regarde le métaphysicien, « sufficit nunc quod per experientiam... istud miraculum sciamus... et causarum inquisitio ad metaphysicum noscitur pertinere ». Ainsi il y a des physiciens qui, à propos d'un phénomène, assignent de suite une cause occulte, ou, s'ils viennent à pratiquer l'observation, remontent aussitôt par delà la cause ainsi trouvée à cette cause cachée à l'expérience, et ce ne sont pas là les vrais savants; Roger Bacon leur oppose les physiciens véritables qui ne recherchent plus les causes au lieu et place des causes positives ou après elles pour l'explication immédiate du phénomène, mais il réserve tous les droits du métaphysicien dont nous savons qu'il a son mot à dire dans la science, et même le premier, préalablement au savoir. Pour le méconnaître, l'on prête ici indûment (c'est d'ailleurs à ce même propos que Charles lit « rationaliter » au lieu de naturaliter), à la pensée baconienne une signification et une valeur qu'elle est loin d'avoir, car elle justifie dans la même formule la recherche des causes positives et celle des causes occultes, seulement chacune en leur temps et à leur place.

Ce passage de R. Bacon est d'un grand intérêt historique, car il montre sur le vif de quelle manière et jusqu'à quel point son expérience se distingue, ou plutôt il arrive à son expérience de se distinguer de celle des grands scolastiques, ses contemporains.

Ce qui importe à ceux-ci en effet, c'est la recherche de la nature spécifique des choses, et ils remontent donc aussitôt aux causes (constitutives : les quatre éléments; spécificatrices : les causes finales), causes cachées à l'expérience et manifestes seulement à la raison qui en traite déductivement; ce n'est pas la détermination causale des phénomènes les uns par les autres, et s'il leur arrive de condescendre à l'expérience pour connaître cette causalité efficiente immédiate (car elle ne peut être connue que par l'*experimentum*, et tout le rôle de l'*experimentum* ou *experientia* est de la connaître, ce qui fait pour eux l'infériorité de l'expérience), ils quittent bientôt ce plan, qui est celui des « artistes », pour le plan philosophique de la physique métaphysique qui, seul, est celui des savants.

Bacon renverse l'ordre des valeurs en faisant de la vérité positive une vérité scientifique, et donc de l'expérience, seule apte à la faire connaître, une méthode de science en même temps que de puissance, et l'on peut comparer le Bacon de ce « Nec oportet causas modo investigare » à l'Albert qui nous dit dans son traité *Des Minéraux* (Lib. II, tract II, cap. I) : « Non autem omnia quae de eis (scilicet lapidibus, secundum quod ad nos... per experimentum... deventurunt) dicuntur referemus, eo quod ad scientiam non prodest. Scientiae enim naturalis, non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas ».

Mais ce n'est là qu'un exemple chez Bacon, et si l'on fait rentrer cet exemple et tout le rôle de l'*experimentum* dans l'ensemble des autres que nous apporte sa pratique expérimentale, la moyenne qui s'en dégage semble bien être celle-ci :

bustion par la lentille réfringente (1) ou comme dans le cas encore de la multiplication sphérique des espèces, à propos du phénomène curieux de la lumière épousant ou non la forme de l'ouverture par laquelle elle passe (2), mais elle est un autre fait comme celui qui s'appelle l'effet, fait inconnu sans doute du commun et même du commun des savants et à ce titre encore occulte (3), mais fait qui peut être patent ou manifeste à l'expérience de l'expert « quod patet ad experientiam » (4), « et dedi causam quare » (5), cause donc positive qui s'appelle à bon droit une cause ou « raison expérimentale » (6) et dont la notion dès lors et la recherche nous montrent s'orientant déjà vers l'état positif une physique encore tout engagée dans l'ère ou l'état philosophique ; — reconnaissons enfin qu'en vrai maître d'Oxford,

Il tient plus qu'on ne le croit pour l'argument déductif, comme il tient au fond pour l'autorité ; mais comme l'argument déductif n'a pas pour lui de force démonstrative, s'il n'a pas de force en quelque sorte « monstrative », l'expérience commence à faire sentir chez le Docteur Admirable ses droits, incomparablement plus que chez les scolastiques d'alors, chez lesquels elle apparaît comme le procédé qui consiste à montrer simplement une vérité déductivement démontrée et se suffisant comme telle, et les voies sont ainsi d'autant mieux préparées, de l'expérience scientifique, que l'expérience chez Bacon paraît encore avoir beaucoup plus pour rôle de montrer des faits comme réels ou réalisables que de démontrer des vérités insuffisamment démontrées sans elle : l'expérience des arts qui appliquent en vue de l'utile ne sert-elle pas l'expérience des sciences qui expliquent en vue du vrai ?

(1) *Op. Tert.*, p. 111.

(2) Multiplication attribuée au choix bienfaisant de la nature : *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 37-38, *édit. Höver*, p. 308, — et dont il démasque à peu de frais ailleurs l'inanité, à propos du cas des pierres transparentes : *Op. Maj.*, II, p. 173. — Si nous citons cet exemple, c'est surtout pour montrer chez Bacon l'inconsistance de sa pensée. Il traite dans ce passage des *Communia Naturalium* « de vaines et puériles » justement les deux opinions qu'il a soutenues successivement : *Op. Maj.*, I, p. 118 et *De Multipl. Spec.*, p. 492, et nous savons qu'il ne se fait pas faute d'en appeler à la nature visant au meilleur.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 56 : « Et causa hujus rei est valde occulta et adhuc inaudita et invisita apud sapientes » ; — Cf. *Op. Maj.*, I, p. 139 ; — *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, pp. 85-93. Rappelons encore que nous aurons à revenir sur le sens, chez Bacon, d'occulte et de secret, lesquels vont prendre, au cours du chapitre suivant et de la conclusion générale surtout, une signification particulière et une singulière valeur ; qu'il soit ici seulement bien entendu que le Docteur Admirable est, en physique, contre les causes occultes de certains physiiciens de son temps, les causes qu'il leur substitue étant précisément le contraire, puisqu'elles sont manifestes ou manifestées par l'expérience.

(4) La formule est si familière à Bacon qu'il nous paraît inutile de donner des références.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 92, 144 ; — *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, pp. 84, 87, 92.

(6) *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, pp. 134, 135 ; — *Communia Natur.*, Lib. II, Pars V, p. 441.

où les mathématiques étaient à la base de la science physique (1), il n'a pas été sans faire de cette Physique positive une Physique des lois, « leges » (2) ou « canones » (3), voire même d'une loi unique, celle de la multiplication des espèces (4), dont ces lois physiques seraient à la vérité plutôt déduites, qu'elles ne seraient induites d'abord des faits (5).

Pour avoir instauré pourtant de cette manière et dans cette mesure seulement l'ère du positif dans la science de la nature, notre expérience n'en garde pas moins comme méthode ses attaches psychologiques, car c'était la question pour nous avant ce rapide bilan historique, et cette chose est si vraie que l'idée de son expérience est commandée chez Bacon par son idée de la pure et simple connaissance, que précisément la conception baconienne de l'induction, pour autant du moins que la pratique constante de la déduction appliquant aux choses les lois de la propagation des espèces lui donne du champ dans une telle Physique, peut s'entendre seulement par sa Psychologie : à celui en effet qui croirait qu'avec une telle conception empiriste de la connaissance et de la connaissance vraie, la science œuvre de l'intelligence humaine et connaissance des lois, c'est-à-dire de l'universel et du nécessaire, n'a plus que faire, l'historien trouve chez Roger Bacon de curieux éléments de réponse, et il ne peut mieux finir que par eux cette étude de l'expérience comme méthode.

Qu'est-ce en effet que l'universel scientifique ? Serait-ce un concept installé dans l'intelligence et reporté par elle à la réalité à laquelle il est cen-

(1) Cf. A. G. Little *Studies in english franciscan history*, Manchester, 1917, pp. 193 ssq.

(2) *Op. Maj.* I, pp. 113, 130; — *Op. Maj.* II, p. 57; — *Op. Tert.*, p. 114; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 90.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 111; — *Op. Maj.*, II, p. 150; — *Op. Tert.*, p. 115. — Remarquer cette dénomination de « canones » « seu regulæ » (*Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 45) : elle exprime bien l'idée que Roger Bacon se fait de la science comme devant être une étude appliquée. Que les lois aient une signification spéculative, peu importe; elles se définissent par leur sens pratique : « Lex universaliter sonat in practicum » (*Op. Maj.*, I, *Introduct.*, p. LVIII) et elles n'intéressent Bacon que par leurs applications (*Op. Maj.*, I, pp. 127, 130; — *Ibid.*, II, pp. 153, 157; — *Op. Tert.*, p. 118).

De ces « canones » toutefois, il semble bien qu'il faille distinguer d'autres « canones » dont la signification est pour ainsi dire toute practico-pratique, tels les « canones » de l'astronomie pratique, « et haec omnia fiunt per instrumenta ad haec idonea et per tabulas et per canones, id est regulas ad haec certificanda inventas, quatenus via paretur ad judicia... et ad opera miranda ». (*Op. Maj.*, I, pp. 109-110, 187, 196, 208-209, 298; — *Op. Tert.*, pp. 35-36, 106, 221, 225-226, 288; — *De Multipl. Spec.*, p. 475.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 111.

(5) Les « leges » ou « canones » ne se disent en effet chez Bacon que des lois de la dite multiplication appliquées aux choses qui les exemplifient et qu'elles certifient.

sément applicable, ayant été au préalable abstrait des choses ? D'aucune manière : une telle idée, nous dit Bacon, est pour moi inintelligible (1). L'universel pour la science n'est rien qu'un fait ou un caractère expressément singularisés (2), qui se répètent uniformément dans la réalité concrète à laquelle ils sont indissolublement attachés, et qui revêtent de ce fait une constance proportionnée à leur répétition même : par elle, ils se détachent sur le fond du devenir naturel, et l'on dit d'eux alors, du fait de cette permanence, qu'ils sont nécessaires; par elle encore, ils impliquent dans leur singularité une aptitude à se répéter identiques, et deviennent de ce chef ce qu'on est convenu d'appeler le général et l'universel. Quelle faculté maintenant se trouve qualifiée pour connaître l'objet scientifique ainsi entendu ? Sont-ce les sens inférieurs ou les sens supérieurs de l'estimative ou de la cogitative ? Non, c'est plutôt l'intelligence et en voici les deux raisons auxquelles un Hume et un Stuart Mill n'auraient trouvé guère à redire et qui seront reprises d'ailleurs un peu plus tard avec tant de sagacité par Guillaume d'Ockam : l'intelligence humaine est débile, et pour cause, étant la puissance d'une âme unie à un corps (3) ; elle s'accommode donc mal de la réalité dense et vive, toujours multiple et disparate du singulier ; le soi-disant universel au contraire, n'est pas, en dépit de sa singularité avérée, aussi gros de toutes ces qualités diverses que le particulier ; moins chargé, il produit une espèce plus débile à laquelle notre faiblesse intellectuelle trouve son compte (4). Ce n'est pas tout : cette convenance entre l'universel et l'intelligence se redouble, si l'on songe que notre universel impliquant une permanence certaine, s'imprime (5) plus et mieux dans l'âme en s'y multipliant, que le singulier toujours plus ou moins discontinu, et dans l'âme impressionne plus la débile intelligence que les sens intéressés au spectacle du concret dans le cortège divers de ses phénomènes (6). Ainsi l'universel et le nécessaire restent saufs, et de la bonne manière pour Bacon, car le salut n'est pas pour eux dans l'abstraction prétendue d'un esprit discursif, mais dans l'inhérence à la réalité concrète, et

(1) *De Multipl. Spec.*, p. 431.

(2) *Ibid.*, p. 430, « in quolibet singulari tota et totaliter ».

(3) Idée bien platonicienne que nous retrouverons encore quand il s'agira pour nous d'expliquer la connaissance du monde supra-sensible et spirituel.

(4) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 104-105.

(5) Ce terme, cela va sans dire, est impropre d'après ce que nous savons de la « species » dans la connaissance. Mais pourquoi serions-nous plus exigeants que Bacon lui-même, qui se permet maintes formules que par ailleurs il condamne, — ainsi *De Multipl. Spec.*, p. 419; *Op. Maj.*, II, p. 57, — ce qui rend assez difficile l'intelligence de sa pensée, dans la théorie en particulier de la multiplication des espèces.

(6) *Communia Natur.*, *Ibid.*; *Op. Maj.*, I, 430.

l'intelligence en somme est seule à en connaître si les sens les connaissent. Mais nous tenons là notre expérience et justement dans les procédés qu'elle met en œuvre comme méthode. L'universalité scientifique, c'est une collectivité de faits ou de caractères identiques : ménageons-nous donc une telle collection et pour cela recueillons le plus possible de ces caractères et de ces faits, et les meilleurs ; la nécessité scientifique, c'est une succession de phénomènes ou une convenance d'attributs qui se répètent uniformes : recherchons donc tous les faits similaires et encore les meilleurs pour mieux faire saillir cette fixité ; de toutes manières, multiplions nos observations et expérimentations, et voilà nos expériences « suffisantes » et « complètes » et « parfaites », voilà nos « lois », voilà l'induction baconienne (1), et nous comprenons maintenant pourquoi la valeur de l'expérience attend chez l'expert le nombre des années (2), les Patriarches de l'ancienne Loi étant ainsi par leur longévité les plus grands savants (3), et pourquoi Roger Bacon encore fait valoir au Pape qu'il a pris à cœur de pratiquer toutes les expériences requises pour la certification de l'arc-en-ciel (4), expériences dont nous savons pourtant qu'elles comportent des modes infinis tant naturels qu'artificiels (5) ; ce qui ne veut pas dire, on le devine, que notre expert se tienne quitte pour cela avec le phénomène qu'il explique, car il déplore de le voir paraître si rarement, alors que la méthode certificatrice requiert la fréquence des faits (6) : en vérité, c'est bien avec des expériences que se fait la science, « *scimus per experientiam* ».

(1) Induction bien conforme à l'idée que s'en est faite Aristote : « *ἡ ἐπαγωγή διὰ πάντων* » (Prem. Analyt., Lib. II, cap. 23). L'induction résulte d'expériences répétées dont elle fait la somme, l'expérience résultant déjà de mémoires répétées et sommées, idée à laquelle Roger se réfère deux fois dans son traité *De erroribus medicorum*, au dire de son éditeur E. Withington: *Roger Bacon and medicine*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, p. 342.

(2) *Op. Tert.*, pp. 62-63 ; *Comp. Stud. Theolog.*, p. 26 ; *Op. Tert. Duh.*, p. 153.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 32-33, 54, 58, 67 ; — *Op. Tert.*, pp. 24, 79, 106 ; *Frag. Duh.*, p. 153 ; *Hist. Review*, pp. 506, 508 ; — Et il en est de même de Robert de Lincoln : *Op. Tert.*, p. 91 ; — *Compend. Philos.*, p. 472. Si la science de Jean, le disciple de Bacon, laissait encore, quelque grande qu'elle fut, à désirer, la cause en était précisément dans la jeunesse de l'élève : *Hist. Rev.*, p. 506, et c'est parce qu'ils enseignaient sans avoir pu, par leur âge, pratiquer l'expérience, que tant de contemporains de notre moine, et des plus glorieux, ne pouvaient être des maîtres : *Compend. Phil.*, pp. 425-426.

(4) *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, p. 138 ; Cf aussi *Ibid.*, p. 94 : « *Posui omnes casus* ».

(5) *Op. Maj.* II, p. 174.

(6) « *Prout modus considerandae certificationis requiritur* » (*Op. Min.*, p. 317) ; — « *Multitudo experientiae* » (*Comp. Stud. Theol.*, p. 26).

Telle est l'expérience baconnienne, méthode scientifique. Le Docteur Admirable n'a pas, cela va sans dire, aux yeux de l'historien, satisfait avec son idée de la méthode expérimentale aux exigences et conditions de l'expérience et de la science : en particulier, pour nous en tenir au dernier point étudié, il vise bien les raisons et les causes et, à tout prendre, les lois, mais il ne les entend que comme des constances gagées sur des constatations multiples, escomptant plutôt la causalité sur le nombre des cas qu'elle compte, qu'il ne l'induit sur une seule expérimentation bien conduite, et partant la science ainsi acquise a bien des chances de recevoir, au gré d'autres expériences, le démenti des faits ! Mais a-t-il eu le sentiment de cette indigence scientifique de sa méthode ? L'on dira qu'il ne pouvait l'avoir, en s'autorisant de ce fait que les connaissances relevant de l'expérience et de l'induction rentraient pour le ^{xiii}^e siècle dans ce qu'on appelait alors les « Arts », lesquels ne pouvaient être qu'empiriques et se distinguaient comme tels des sciences dont l'objet était les lois vraiment nécessaires et par conséquent déductivement traitées. Mais justement le propre de Roger Bacon semble bien de ne point avoir reconnu comme sciences les sciences tenues telles par les scolastiques de son temps, ou plutôt de ne point les avoir reconnues telles au même titre que les connaissances qui, relevant de l'expérience, étaient si bien des sciences qu'elles constituaient sous un nom collectif la science expérimentale, par rapport à laquelle toutes les autres sont dites sciences dans la mesure seulement où elles la servent, sous réserve de son obéissance propre à l'égard de la morale. Mais dès lors que l'expérience fait ainsi la science, Roger Bacon, insistera-t-on, peut-il douter de sa suffisance scientifique ? C'est un fait pourtant qu'il proclame avec insistance l'existence d'un intellect agent illuminateur, qu'il identifie avec Dieu lui-même, lequel, à nous en tenir à l'opinion unanime de la pensée du temps, et sans entrer dans les modes de cette illumination alors différemment interprétée, doit conférer précisément à nos connaissances, par l'irradiation des idées éternelles, la nécessité et l'immutabilité qui leur manquent ; c'est un fait aussi qu'il enseigne expressément l'insuffisance radicale de l'expérience sensible dans le domaine, qui pourtant de plein droit, semble-t-il, lui revient, celui de la nature, et qu'il conclut à la nécessité d'une autre expérience, celle de l'illumination intérieure. Ces deux faits sont-ils chez lui l'un ou l'autre ou bien l'un et l'autre des corollaires de sa doctrine de la connaissance et de celle de l'expérience, sous cet aspect où, connaissance et expérience des sens, elles sont convaincues toutes les deux d'empirisme ? On l'a cru, en confondant d'ailleurs sous le nom d'illumination spéciale deux illuminations distinctes, l'illumination intérieure et celle de Dieu intellect agent de nos âmes et dispensateur des idées éternel-

les (1), et si nous ne le croyons pas nous-mêmes, quant aux rapports du moins entre expérience extérieure et expérience intérieure (2), rapports où l'empirisme n'a rien à voir, mais un bien curieux mysticisme, nous n'avons pas maintenant à dégager sur tous ces points la doctrine baconienne, l'étude des deux illuminations, dites générale et spéciale, nous apportant seule avec tous les éléments de la question, ceux aussi de la réponse, dans la mesure du moins où la pensée de Roger fournit ici matière et prend forme pour l'histoire. En attendant, l'expérience, méthode vraiment expérimentale, fonde une science véritable, la science expérimentale, et c'est elle qui va nous permettre d'achever la caractéristique de notre expérience dans ses œuvres de science et de puissance.

(1) Hadelin Hoffmans : *Une théorie Intuitionniste de la connaissance au XIII^e siècle*; *Rev. Néo-Scolast.*, 1906, p. 391.

(2) Car il n'en va plus de même chez Bacon (et ceci est encore plus vrai chez lui que chez ses contemporains) des rapports entre l'illumination de l'intellect actif, aliàs Dieu lui-même, illumination qui est celle des idées éternelles, et la pure et simple connaissance sensible du monde; quant à la connaissance vraie, elle est ici hors de cause, et l'expérience des sens demeure bien pour notre auteur ce qu'il la croit être, une méthode.

CHAPITRE III

Expérience et Science expérimentale

L'expérience, méthode expérimentale, fait œuvre de science, et cette science peut-elle vraiment porter un autre nom que celui même de l'expérience ? Elle s'appelle donc, et ce nom lui convient par excellence, comme le remarque à plusieurs reprises Roger Bacon lui-même (1), la science expérimentale. Parce qu'elle est ainsi la science de l'expérience, elle ne peut que favoriser chez l'historien l'intelligence de l'expérience baconienne; surtout, parce qu'elle est la science extérieure parfaite, œuvre de l'expérience externe physique, il lui arrivera de faire pendant, un jour, à la science intérieure parfaite, œuvre de l'expérience interne mystique, et c'est pour quoi nous avons à nous attacher tout particulièrement à elle pour en dégager les aspects et en déterminer l'esprit. Or, elle comprend trois fonctions ou prérogatives (2) : en les suivant fidèlement l'une après l'autre, nous serons à même de voir notre expérience confirmée comme méthode dans ses œuvres de science, et illustrée surtout dans ses œuvres de puissance, et nous serons même amenés à nous poser à part, sous forme de conclusion générale, le problème de son inspiration et à le résoudre.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 172 : « Necesse est ire per considerationes istius scientiæ quæ experimentalis antonomatice vocatur »; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 137 : « Et vocatur scientia experimentalis quæ per antonomasiam utitur experientia »; — *Hist. Review*, p. 510 : « Vocatur scientia experimentalis per antonomasiam ab experientiae veritate ».

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 172 sq; — *Op. Tert.*, pp. 43-47; — *Op. Tert.*, fragm. *Duh.*, pp. 138 sq; — *Histor. Review*, p. 510; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9. Nous avons là tous les passages qui nous donnent la matière de ce chapitre, et auxquels viendra s'ajouter l'*Epistola de secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ*.

§ I^{er}. — LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE SCIENCE INVESTIGATRICE ET CRITIQUE.

Sans entrer dans la classification générale des sciences (1) pour y situer la science expérimentale au milieu des trente et quelques parties de la philosophie, et parties encore principales (2), nous savons qu'il y a huit sciences naturelles (3), dont une commune (et de ce chef préalable aux autres), la science des généralités de la nature, science toute philosophique qui fait précisément l'objet du traité des *Communia Naturalium*, et les sept autres spéciales : la Perspective, l'Astronomie judiciaire et opérative, la science des légers et des graves, l'Alchimie, l'Agriculture, la Médecine et la Science expérimentale. La science de l'expérience arrive ainsi la dernière, mais il en est de cette énumération comme des cortèges où les dignitaires ferment la marche : la science expérimentale est dans l'ordre de l'excellence la première entre toutes et la preuve en est justement dans les deux privilèges ou dignités (4), dont elle apparaît revêtue dans le ressort même des autres sciences de la nature : c'est à elle que revient la fonction critique universelle et la prérogative de l'invention et de la découverte, et nous allons la voir successivement exercer l'une et l'autre.

Nous ne nous attarderons pas sur la première et il suffit d'en énoncer, pour emprunter le mot même de Roger à propos des lois de la Perspective, la règle ou canon, et d'en expliquer les termes un moment, pour retrouver des idées qui nous sont déjà familières. La science expérimentale en effet a pour premier objet de conférer à elle seule une pleine et entière certitude à toutes et chacune des conclusions nobles ou notables de toutes les autres

(1) Roger Bacon est un de ceux qui en très petit nombre ne suivent pas la classification des sciences traditionnelle, classification empruntée à Aristote et transmise au monde occidental par Boèce et plus tard par les Arabes. Cf. Ludwig Baur: *Dominicus Gundissalinus « De divisione philosophiae »*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*. Münster, 1903, Bd IV, Heft. 2-3, p. 202. La question même se pose de savoir s'il a eu avec son idée de la connexion des sciences (*Op. Maj.*, III, p. 79; — *Op. Tert.*, pp. 18, 20, 37; — *Hist. Review*, p. 514) et de leur inclusion dans la Théologie, Science des saintes Ecritures, une idée bien nette de leur classification, et nous répondrons par la négative (Cf. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon*, troisième partie, chap. II, *Le Savoir*, § II, *La raison et la foi dans la Sapience chrétienne*), ce qui est aussi l'idée de Mandonnet (*Roger Bacon et la composition des trois Opus*, dans *Revue Néo-scholastique*, 1913, p. 52).

(2) *Hist. Review*, p. 509; — *Op. Maj.*, I, p. 99.

(3) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 5.

(4) « Dignitates ». Cet emploi du mot « dignitates » avec le sens de fonction est fréquent à l'époque et on le rencontre déjà en remontant le Moyen-Age chez Alouin : *Opera*. T. I, p. 339, édit. 1777.

sciences de la nature (1), et puisque dans la densité de cette formule se trouve renfermé tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait dans sa première prérogative, dressons-en brièvement l'inventaire. Notre science fait partie, disions-nous, des sciences naturelles, et nous disons maintenant qu'elle connaît en elles toutes de toute leur vérité : « l'expert » pratique par exemple la physique ou philosophie de la nature, l'astronomie, la perspective, et sur tous ces domaines qui semblaient pourtant leur revenir en propre, le physicien, l'astronome et le praticien de l'optique cèdent le pas à l'expert; et la vérité dont elle connaît ainsi en elles, c'est d'abord la vérité de leurs conclusions (2), car ces sciences, tout en tirant leurs principes de l'expérience, s'en tiennent là dans la pratique de « l'*experimentum* » et procèdent ensuite par raison démonstrative comme les sciences spéculatives ou bien se fondent seulement sur des expériences imparfaites et débiles comme les sciences purement opératives (3), mais c'est aussi la vérité de leurs prémisses, car elle ne peut pas ne pas s'en prendre aux principes comme aux causes qui nous font conclure et mal conclure (4) dans un ordre de vérités où le raisonnement n'a que faire (5); elle est encore seule à en connaître, car elle donne de la vérité une vérification exhaustive qui est pertinente au vrai dans sa spécificité. tandis que les mathématiques n'en fournissent qu'une certification uniforme et universelle (6), et elle en connaît à elle seule par la vertu et la vérité de son expérience (7), laquelle ne s'applique enfin dans la nature qu'aux phénomènes importants et notables, entendez par là les phénomènes qu'il nous importe de connaître pour le plus grand profit de nos fins, tel l'arc-en-ciel dans son apparition, sa position, sa nature, ses couleurs, sa forme, etc... Nous reconnaissons là les expériences vraies et certaines, complètes, vives, suffisantes, parfaites de

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 172-173; — *Op. Tert.*, p. 43; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, pp. 137-138; — *Hist. Review.*, p. 510.

(2) Et cette vérité seulement, si nous en croyons l'*Opus Majus*: « *Omnium illarum [scientiarum] conclusiones nobiles investigat per experientiam* » (II, 172).

(3) *Op. Tert.*, p. 46.

(4) *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 137 : « *Causas rimatur conclusionum...* ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 201 : « *Nullus sermo in his potest certificare; totum enim dependet ab experientia... Experientia certificat quaestiones circa has res et non argumentum* ».

(6) Ce que n'a point compris un historien (Strunz, *Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter*, 1910) quand il entend ainsi la première prérogative de la science expérimentale (p. 97) : « *Diese Wissenschaft bestätigt die Resultate die aus anderen Wissenschaften bereits gewonnen sind, vor allem die aus der Mathematik* », comme si l'expérience avait surtout à vérifier la démonstration mathématique! alors qu'au contraire elle ne devient chez l'expert expérience scientifique qu'en s'adjoignant l'expérience du mathématicien.

(7) *Hist. Review.*, p. 510.

la méthode expérimentale, et en venant nous certifier de la sorte en dernier ressort tout ce que le monde contient (1), notre science n'est autre ici que l'expérience physique dont nous avons décrit les caractères et la nature en étudiant l'expérience en elle-même, dans l'exercice de sa fonction certificatrice.

Passons donc à la seconde prérogative : pour nouvelle qu'elle soit pour nous, car l'expert ne prouve plus alors des vérités déjà trouvées, mais trouve des vérités encore inconnues, elle ne fait pas moins saillir pour nous, elle aussi, l'allure et les procédés caractéristiques de l'expérience, méthode expérimentale. Il y a en effet dans chaque science naturelle tout un ensemble de vérités qui n'étant chez elle ni des principes ni des conclusions, ne sauraient être dites faire partie intégrante de son objet tel qu'il est en fait étudié par elle, mais se trouvent au-delà de ses prises, encore que de telles vérités restent en-deçà des limites de son domaine, tel qu'il s'offre à la connaissance du savant (2) ; elles constituent le champ ouvert aux investigations de la science expérimentale, et il faut reconnaître qu'elle y fait merveille, témoin par exemple cette science admirable qu'elle fonde, de la prolongation de la vie humaine, science qui se trouve en droit dans les limites de la médecine et en fait en dehors de ses atteintes et de ses moyens, témoin aussi cet art merveilleux de la conception et de la confection de l'astrolabe, art qui se trouve en droit dans le ressort des mathématiques, mais est en fait hors de ses prises, ou encore cette incomparable recette de la pierre philosophale, qui rentre bien dans le domaine de l'alchimie, mais échappe en fait aux recherches opiniâtres des alchimistes : suivons donc notre science à travers ces trois exemples dans l'exercice de ses moyens d'investigation, comme la grande pourvoyeuse des vérités nouvelles.

Longtemps avant son homonyme du xvr^e siècle, dont l'histoire aurait intérêt à chercher s'il ne doit rien sur ce point à notre moine, comme sur tant d'autres d'ailleurs qui touchent à l'expérience, et bien avant Descartes, Roger Bacon a cru à la possibilité de prolonger la vie humaine : il a vu là une des plus grandes utilités qui puissent fonder l'art et le savoir humains dans l'ordre des biens matériels (3) et il a consacré à cet objet

(1) *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I : « Plenam certitudinem inducit ex perfectione experientiae, et certificat ultima certitudine omnia quae in hoc mundo continentur ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 202 : « Hae veritates non sunt de primarum substantia sed penitus extra eas, licet sint in terminis earum, cum nec sint conclusiones ibi nec principia ». — *Op. Tert.*, pp. 43-44.

(3) *Op. Min.*, p. 324.

tout un traité, le « *De retardandis senectutis accidentibus* », qu'il y aurait profit à rééditer (1). L'homme, dit-il, est naturellement immortel (2), et il aurait donc pu ne pas mourir ; s'il meurt, c'est par suite du péché, et même après le péché, comme nous l'atteste la longévité des patriarches, il a vécu mille ans et plus (3), et il peut vivre maintenant des centaines d'années, à preuve l'autorité d'Haly, de Dioscoride, d'Avicenne, d'Aristote dans le *Secret des Secrets* (4), le témoignage avéré de l'histoire avec certains faits topiques, comme celui qui nous montre au temps du roi Guillaume de Sicile un simple bouvier rajeuni subitement par la découverte inopinée d'une liqueur contenue dans un vase d'or heurté du soc de sa charrue, ou cet autre encore qui nous renseigne sur le moyen dont les Ethiopiens remédiaient aux accidents de la vieillesse (5), l'exemple surtout de la nature qui nous manifeste la longévité de certains animaux (6). Telle est la vie que nous pourrions vivre : elle est celle de l'aigle, du corbeau, du serpent ; plus, car l'homme vaut mieux et peut plus que la brute par sa raison, elle est celle du bouvier de Sicile, heureux bénéficiaire d'un élixir inventé par un autre, ou celle des peuples d'Ethiopie ; mieux encore, car ces rustres ne sauraient avoir trouvé le dernier mot de l'art, elle peut se prolonger plus avant sans aller pourtant jusqu'à la longévité d'Arlephé (7), et jusqu'à celle surtout d'Adam (8). Et là vie qu'en fait nous vivons

(1) Charles, pp. 38 et 58. Ce traité, sous forme de lettre, serait un des premiers travaux de Bacon, au dire de Little (*Roger Bacon Essays*, p. 4), par qui nous savons aussi qu'il est en cours de réédition. Son traité de médecine, pourtant le plus intéressant, le plus caractéristique et (pour autant qu'il peut l'être, étant donné sa dépendance des Arabes) le plus original, serait le « *De erroribus medicorum* » (Cf. E. Withington : *Roger Bacon and Medicine*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 357) : Bacon tient pour la médecine des physiciens (des physiciens, naturellement, qui font la physique comme il la conçoit et la pratique) contre celles des « rustici » ou du « vulgus medicorum », aliàs l'école Salernitaine (Cf. *Ibid.* p. 338 ; p. 348), laquelle d'ailleurs avait perdu son crédit après le XII^e siècle (*Ibid.*, p. 340).

(2) *Op. Min.*, p. 370 ; — *Epistola de Secretis Operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, p. 540.

(3) *Op. Min.*, p. 373.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 207-208.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 209, 211 ; — *Epist. de Secret. Oper.*, etc..., p. 539.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 208. — Cette expérience des simples et des brutes est, nous le savons, d'un grand prix pour l'expert, et nous serons à même, seulement en concluant, d'en apprécier la signification particulière et la singulière valeur.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 212 ; — *Epist. de Secret. Oper.*, etc..., p. 540. — Cf. *Journal des Savants*, 1867-1868. Du même Artèphe, Guillaume d'Auvergne se réclame à propos des moyens physiques de provoquer l'illumination divine. *De Universo*, secundae partis, Pars III, cap. XIX, Opera I. Orléans, 1674, p. 1057, Col. II D.

(8) *Epistola de Secret. Oper.*, p. 541.

tous, ne dépasse pas 80 années ! et elle s'accompagne encore dès la cinquantaine de tout le cortège des accidents de la vieillesse (1) ! de cette brièveté, la cause doit être tout accidentelle, et elle n'est pas, quoi qu'on en dise, surtout dans les influences sidérales (2), mais dans une santé déréglée que nous héritons de nos pères et que nous déréglons encore inconsidérément nous-mêmes chaque jour, dérèglement physique auquel il faut ajouter le dérèglement moral (3). La médecine apporte bien ses remèdes, mais ni le médecin ni le patient, ne savent ni ne peuvent tenir le milieu opportun et toujours changeant entre l'usage de la nourriture et de la boisson, du repos et du mouvement, du sommeil et de la veille, etc... (4) qui fait tout le secret de l'art de guérir; et le sauraient et le pourraient-ils, que le terme ainsi atteint n'est pas encore celui que nous pourrions et devrions atteindre, car notre hérédité funeste est toujours là qui nous abrège nos jours. Et qui va la réduire et nous ramener à la longévité quasi patriarcale, en retardant la venue des accidents de la vieillesse et en les adoucissant quand ils sont apparus (5) ? La Science expérimentale : l'expérimentateur fidèle pratique avec diligence tous les experts, — car leurs témoignages sont des « *experimenta* » (6) et l'un des moyens, nous le savons, de la certification extérieure (7), — et l'expérience, et après enquête menée ainsi chez les hommes compétents et à travers la nature, il ordonne à l'alchimie pratique de lui préparer un corps de complexion égale (8), dont Bacon nous donne à la suite du traité *De Regimine Senum* une des recettes (9) en ayant soin de l'envelopper d'une forme énigmatique à cause de l'importance du secret (10). Nous n'en sommes pas encore à faire état du caractère occulte et mystérieux de la Science Expérimentale et nous n'avons qu'à prendre acte ici de ses procédés, quand elle opère dans le champ des autres sciences comme méthode investigatrice : ils sont les mêmes que ceux qu'elle applique quand elle fait œuvre de méthode critique ; comme il considérait et multipliait pour expliquer le phénomène de l'arc-en-ciel, tous les phénomènes analogues, l'expert considère maintenant les faits de longévité chez les animaux et chez les hommes pour conclure à la possibilité de la

(1) *Op. Maj.*, II, p. 206.

(2) *Ibid.*, p. 204; — *Op. Min.*, p. 374; — *Epist. de Secret. Oper.*, p. 540; — *Op. Maj.*, I, pp. 193-194.

(3) *Ibid.*; — *Op. Tert.*, p. 40; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, pp. 148-149.

(4) *Epistola de Secret. Op.*, p. 541.

(5) *Epistola*, *Ibid.*; — *Op. Maj.*, II, p. 207.

(6) *Hist. Review*, p. 538.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(8) *Op. Min.*, pp. 367-374; — *Op. Tert.*, p. 44.

(9) *Op. Maj.*, II, p. 210; — *Op. Min.*, pp. 313-315.

(10) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 149. — Cf *Op. Maj.*, I, p. 390.

prolongation de la vie et composer par eux la panacée mystérieuse qui la prolongera : c'est toujours l'explication et la réalisation sur l'exemple, l'exemplification.

Avant la médecine vient dans la suite des sciences naturelles l'agriculture, mais s'il nous touche un mot, très général (1), de la puissance opérative de notre science de l'expérience sous la forme et sous le nom d'astronomie expérimentale, dans ce domaine scientifique tout particulier constitué par la connaissance des plantes et des animaux (2), Roger Bacon ne nous dit rien de sa puissance investigatrice, car on ne saurait en voir une manifestation dont puisse bénéficier la science des êtres animés dans ce fait que les ingrédients de la mixture merveilleuse transmutant les métaux soient cherchés et trouvés par l'expérimentateur dans les humeurs les plus intimes des êtres vivants (3) ; il se rattrape avec la science suivante, celle des êtres inanimés, et c'est en vérité l'alchimiste qui, entre tous les savants, fait un des mieux valoir l'expert, au point que l'expert peut tout aussi bien être désigné du seul nom d'alchimiste. Car l'alchimie n'est pas seulement la science toute spéculative des corps bruts, elle est encore et surtout la science opérative de la transmutation des métaux (4), et cet art dans ses connaissances les plus subtiles et ses recettes les plus actives est celui même de la science expérimentale appliquée maintenant au monde des éléments (5). L'alchimiste vulgaire parle bien d'une graduation de l'or dans le sein de la terre et s'essaie bien à purifier le précieux métal, mais il ne sait rien du nombre de ses degrés et ne fait rien qui les réalise à l'état parfait où l'homme le désire ; l'expérimentateur, au contraire, en compte quatre degrés naturels, il distingue dans ceux-ci dix-sept espèces, il connaît les alliages, etc.... ; surtout de la considération et de la manipu-

(1) *Op. Tert., fragm. Little*, p. 14 : « Astronomia habet proprias sapientiae considerationes, prout rectificet omnia opera scientiarum aliarum, ut medicinae, alchimiae et agriculturae... quarum opera, tempora electa requirunt ».

(2) Tel est en effet l'objet de cette cinquième science de la nature. *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 7.

(3) *Ibid.*, p. 8.

(4) *Op. Tert.*, pp. 40-42. Brewer rappelle ailleurs (*Op. Min.*, p. 315, note) cette définition de l'alchimie qu'il emprunte, dit-il, au « *De Alchymia* » : « Alchymia est scientia docens facere et generare quamdam medicinam quae elixir nuncupatur, quae quando projicitur super metalla seu corpora imperfecta perficit ipsa complete in momento projectionis ». Il veut parler sans doute du « *Speculum Alchymiae* », mais il n'est point sûr que ce traité appartienne bien à notre Bacon, si nous en croyons Charles (p. 56).

(5) Cf. Pattison Muir : *Roger Bacon : his relations to Alchemy and Chemistry*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 285-321 ; — Lieutenant-Colonel W.-L. Hime : *Roger Bacon and Gunpowder*, *Ibid.*, pp. 321-337.

lation de l'or dans tous ces modes, degrés et espèces, il s'élève par son procédé familier à la conception et à la confection d'un or qui peut aller à volonté jusqu'au trentième, quarantième degré, et au-delà, — cela pour le plus grand bien de la fortune et de la santé, deux fins, nous le savons, imprescriptibles de la science et de l'art (1). Naturellement nous ne suivrons pas ici Roger Bacon dans sa recherche de la pierre philosophale (2) à travers les traités qu'il a consacrés à l'Alchimie et à « ses énigmes » (3), et sans nous attarder non plus aux fameuses « clefs » de l'art alchimique sur lesquelles d'ailleurs nous aurons à revenir (4), nous continuons de remonter la succession des sciences de la nature et nous arrivons à la science des poids où notre expérience se trouve combler un vœu auquel n'auraient jamais songé ceux qui pratiquent la « science des graves et des légers » (5), le vœu, à savoir, de réaliser ce corps de complexion égale (6) qui fait toute la vertu du mercure des philosophes et de l'élixir de vie. L'Astronomie vient après, judiciaire et opérative, suivie elle-même de la Perspective, et ces deux sciences bénéficient encore de la science expérimentale investigatrice comme elles profitaient déjà de la science expérimentale critique ; mais à le montrer, nous anticiperions sur la troisième prérogative, car la troisième et la seconde chevauchent ici l'une sur l'autre, et quittant donc les sciences naturelles, nous remontons, conduits ici d'ailleurs, tout particulièrement par l'Astronomie, jusqu'aux sciences mathématiques qui ouvrent avec la Logique l'ordre de la classification des sciences (7). Les mathématiciens, tel Ptolémée dans son *Almageste*, ont bien leur astrolabe sphérique où ils ont, décrits avec leurs longitudes et leurs latitudes, tous les corps et les phénomènes célestes qui nous intéressent, mais ils ne peuvent ni exécuter ni même imaginer un appareil qui suivrait la révolu-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 214-215 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, pp. 150 et 181 ; — *Epist. de Secret. Oper. artis et nat.*, p. 538.

(2) Sur la pierre philosophale, Cf. Berthelot : *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885, pp. 280-281.

(3) *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 181. — Sur ces traités de l'Alchimie : Cf. Charles, *Op. cit.*, pp. 56-59, 93 ; — A.-G. Little : *Roger Bacon's Works*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 393, 396, 399. On sait qu'un grand nombre lui ont été attribués qui ne lui appartiennent probablement ou certainement pas : *Ibid.*, pp. 411-419.

(4) Cf. Conclusion.

(5) *Op. Min.*, p. 368.

(6) *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 150.

(7) *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 1.

tion du ciel par la seule force magnétique et nous tiendrait lieu de tous les instruments d'astronomie : la conception et la confection d'un tel astrolabe qui à lui seul vaut tous les trésors de tous les rois, est le privilège de l'expérimentateur, lequel s'est élevé jusqu'à elles — toujours — par la considération de tout ce qui participe au mouvement des astres au ciel et sur la terre (1). D'une façon générale, nous sommes sans ressort pour connaître comme il le faudrait les merveilles du monde, et nous n'opérons pas, il s'en faut, tout ce que nous pourrions faire, regardant comme absurde ce que nous ne savons et ne pouvons pas (2), et la sagacité pourtant de la nature est infinie (3) : le propre de l'expérimentateur est d'y répondre par la sienne propre et de faire ainsi de la science dite de l'expérience à qui était dévolu déjà dans le domaine respectif des autres sciences, le contrôle de leurs acquisitions, la stimulatrice des inventions et des découvertes.

La science expérimentale, dans ses deux premières prérogatives, n'est donc pas une science, puisqu'elle ne s'est point encore jusqu'ici circonscrit d'objet propre dans le domaine de la nature : elle n'est qu'une méthode générale de vérification et d'investigation scientifiques, et c'est pourquoi Roger Bacon nous en parle au pluriel à cinq reprises (4), nous signifiant par là qu'il y a autant de sciences expérimentales qu'il y a de sciences naturelles pratiquées par le savant en expert ; elle sert les autres sciences sans toutefois procéder à leur égard comme si elles n'apportaient pas de contribution qui vaille, à l'art et au savoir, car elle fait état, après critique, de leurs résultats et de leurs données pour aller à la conquête de ce qui leur échappe, et cette vérité nouvelle une fois découverte, elle s'adresse encore à elles pour la mettre en œuvre (songez à l'expérimentateur de l'élixir de vie s'adressant à l'ouvrier alchimiste qu'il commande) (5), de telle sorte qu'en fin de compte, elle les sert moins encore qu'elle ne se sert d'elles, manifestant par là qu'elle est bien déjà (6) cette reine et maîtresse des sciences spéculatives et opératives (7) qu'elle va nous apparaître dans sa troisième prérogative.

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 202-203 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, 149 ; — *Epistola de Secret. Oper. artis et naturae*, p. 537.

(2) *Op. Min.*, p. 385.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 113 ; — *Op. Tert.*, p. 111.

(4) *Op. Min.*, pp. 327, 373, 385 ; — *Compend. Philos.*, p. 397 ; — *Op. Maj.*, I, p. 213.

(5) *Op. Tert.*, p. 44 ; — *Ibid.*, fragm. *Duh.*, p. 181.

(6) Après la *Morale* (*Op. Maj.*, II, p. 230) qui est sa fin comme celle de tout art et de tout savoir humains ; *Op. Tert.*, p. 48 ; — *Histor. Review*, p. 511.

(7) *Op. Tert.*, p. 46.

§ II. — LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE SCIENCE ET ART HERMÉTIQUES.

La Science expérimentale en revêtant sa troisième dignité, passe, comme dit Bacon (1), de sa considération relative à sa considération absolue ; elle n'exerce plus alors en effet ses deux fonctions, discriminative et investigatrice, dans le champ même des autres sciences, elle les applique sur un objet qui n'appartient qu'à elle dans l'ordre du savoir, et quant à cette fonction tout opérative dont elle s'acquittait déjà avec la confection de l'astrolabe, la composition de l'élixir de vie ou la préparation de la pierre philosophale, elle la manifeste sous ce troisième aspect en se donnant, ou peu s'en faut, toute à elle, ses œuvres certificatrices cédant maintenant la place à ses œuvres de puissance : elle est donc cette fois pour sa part une science, comme le sont, chacune pour leur part, les autres sciences de la nature. C'est comme telle qu'il nous faut la suivre après l'avoir suivie comme méthode universelle, et puisqu'elle se trouve ici nous apporter une contribution capitale à l'étude de l'expérience, décrivons la d'abord avec soin dans tout ce qu'elle contient pour mieux la définir ensuite dans l'inspiration qui nous la fait comprendre.

La formule d'abord de cette troisième prérogative : seule, la science expérimentale a le privilège de nous faire connaître le présent, le passé et le futur, et de nous faire opérer tout ce que font la nature et l'art imitant la nature (2). Elle nous apparaît donc sous un double aspect, celui de la connaissance, où elle exerce sa puissance investigatrice, et celui de l'action où elle exerce sa puissance opérative, aspects auxquels nous ajoutons pour la clarté un troisième qui se trouve commandé par les deux autres et fait le corps avec eux chez Bacon tout en s'en distinguant parfois par la place où il est mis en vedette (3), celui où elle décide de la vérité de la nature et de l'art et où elle exerce contre la magie sa vertu critique : tout revient pour l'historien à la mettre ainsi triplement en valeur.

Le principe, sous tous les aspects qu'il comporte et que nous condense dans la formule suivante, jouit au ^{xiii}e siècle d'un crédit considérable dans la pensée commune (4), sinon d'un crédit universel et absolu chez

(1) *Op. Tert.*, fragm. *Duh.*, p. 137 ; — *Histor. Review*, p. 510.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 215 ; — *Op. Tert.*, p. 44 ; — *Ibid.*, fragm. *Duh.*, p. 152 ; — *Histor. Review.*, p. 510.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 172 ; — *Op. Tert.*, fragm. *Duh.*, p. 151.

(4) La croyance en effet était alors universelle, de l'influence du monde céleste sur notre monde sublunaire, et l'on comprend mal qu'il eût pu en être autrement dans un siècle dont les maîtres étaient en Physique et en Astronomie Aristote et Ptolémée (*Op. Maj.*, *Introd.* p. LIX, 119 ; — *Ibid.*, I, p. 269,

les théologiens et philosophes (1) : les révolutions du monde sidéral, révolutions quotidiennes, mensuelles, trimestrielles, annuelles, plus longues même suivant les conjonctions des plus hautes planètes, depuis celles qui s'opèrent en vingt ans jusqu'à celles qui s'opèrent en 960 années, sont les causes de toutes les vicissitudes de notre monde sublunaire; vicissitudes des corps bruts du règne minéral, et cela avec pleine nécessité, vicissitudes des corps vivants du règne animal, et de notre corps par conséquent, toujours aussi nécessairement; vicissitudes, à travers notre corps, de notre âme, cette fois avec la contingence qui convient, et à travers le corps et l'âme des hommes, vicissitudes de l'histoire universelle dans ses plus grands faits, comme l'avènement et décadence des religions et des empires (2); dès lors donc qu'on pénètre les lois qui président ainsi aux mouvements du monde céleste, on peut connaître le passé, le présent dans tout ce qu'il nous cache, et aussi le futur, car en vérité Dieu qui nous a donné tant de sublimes choses comme l'âme et nous promet la vie éternelle, ne peut pas ne pas nous avoir gratifiés d'un don moins excellent, celui de prévoir l'avenir pour le bon aménagement de notre vie et de la vie surtout de la société (3) : c'est à quoi s'emploie précisément l'astronomie commune,

note 1; Cf. surtout les pages magistrales de Duhem sur l'*Astrologie hellénique* dans *Le Système du Monde*, T. II, pp. 287-386); de cette croyance, on le devine, l'astrologie ne pouvait guère ne pas être l'aboutissant nécessaire pour un esprit conséquent avec lui-même et inspiré tout particulièrement par les Arabes. Notre moine astrologue aurait donc eu beau jeu d'en appeler à son temps : il aurait pu en particulier se prévaloir d'exemples mémorables donnés de bien haut, jusque dans la Curie Romaine, tel ce maître Jean de Tolède, son compatriote, le fameux cardinal blanc dont la lettre-prophétie devait avoir tant de fortune. (Grauer (H.) : *Meister Johann von Toledo*, dans *Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. und der histor. Klasse der kgl. bayer. Akad. der Wissenschaft.*, 1901, pp. 141-146, 165 ssq, 321. — Cf. aussi J. Wood Brown, *An inquiry into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburg, 1897); et il n'aurait pas été le seul chez les Mineurs et à Oxford, s'il faut attribuer au franciscain Jean de Berwick à la fin du XIII^e siècle un traité qui porte comme titre : « *Joannis anglici ordinis Minorum Summa Astrologiae judicialis quae anglicana vulgo vocatur* ». Cf. Little, *The Grey Friars at Oxford*, pp. 157-160.

(1) Il s'en faut par exemple, comme l'a justement remarqué Mandonnet contre Charles (*Revue Néo-Scholastique*, 1910, pp. 328-329), qu'Albert le Grand, auquel fut attribuée longtemps la composition d'un traité astrologique, le *Speculum Astronomiae*, dont nous dirons un mot par la suite, et surtout Thomas d'Aquin, aient prêté foi inconsidérément comme Bacon aux oracles de l'astrologie judiciaire : voir par exemple l'opuscule de Saint Thomas : « *De judiciis astrorum* ».

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 110, 138, 249, 377, 387; — *Op. Tert.*, fragment Little, pp. 2-4, 14.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 286. Aussi saint Augustin a-t-il parlé lui-même d'une astronomie judiciaire : *Ibid.*, p. 180.

l'astronomie pratique, s'entend, car nous donnant pour la connaissance des phénomènes du ciel, les lois, les tables et les instruments, elle nous permet de prévoir et de pourvoir en conséquence (1). Mais ces instruments, tables, canons, ne sont pas parfaits, et le seraient-ils, que leur usage est des plus difficiles, en sorte que l'astronomie n'émet jamais autre chose qu'un jugement qui tient le milieu entre le nécessaire et l'impossible (2). La bonté de Dieu serait-elle donc en défaut ? Non : il y a encore une voie plus sûre pour nous de juger du passé, du présent et de l'avenir que celle de l'astronomie vulgaire ; c'est celle, au dire d'Aristote et de Ptolémée, et au témoignage, ajoute Bacon, de ma propre expérience, de l'astronomie expérimentale (3) : cherchée et trouvée par les plus grands astrologues pour remédier à nos ignorances et à nos imprudences, elle répond opportunément à toute question qu'on lui pose, et nous « figure » à cet effet d'une façon qui lui est propre les impressions sur notre monde, du monde sidéral. Elle suit pour cela « le cours de la nature » (4), entendez par là sans doute que l'expert en astronomie judiciaire relève soigneusement à travers l'histoire du passé tous les grands faits humains avec les révolutions célestes qui leur correspondent, et donnant de ces coïncidences entre deux ordres de phénomènes dont l'un cause et signifie l'autre, des règles et des tables s'en autorise par la suite pour connaître l'histoire du futur (5), — toujours l'empirisme sous le nom d'expérience ! —, et, tout en suivant ainsi la nature dans son cours, elle sauvegarde le libre arbitre chez nous et la contingence dans les choses et les événements qui l'impliquent (6). Elle se divise, ainsi définie, en quatre sciences particulières (7), mais Bacon nous dit à peine quelques mots de la première (8) et ne nous dit rien des trois autres, excitant, comme nous en ferons état plus loin, de leur caractère secret, — à moins qu'elles ne répondent toutes les quatre dans l'ordre

(1) *Op. Maj.*, I, p. 109 ; — *Op. Tert.*, pp. 106-107 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 6-7 ; — Cf. aussi *Op. Maj.*, I, p. 286 ; — *Op. Tert.*, frag. *Little*, pp. 1, 11.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 249-253, 286.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 246 ; — II, pp. 215-216 ; — *Op. Tert.*, p. 44 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 152 ; — *Hist. Review*, p. 510.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 215.

(5) *Op. Tert.* frag. *Little*, p. 14 ; — *Op. Maj.*, I, p. 389 ; — *Op. Tert.*, p. 36.

(6) *Hist. Rev.*, p. 510. A noter une intéressante allusion sur ce point de Jean Peckham aux idées de Roger Bacon, remarquée par Little dans *Roger Bacon Essays*, p. 24, note 2. — Il va sans dire que le déterminisme astrologique des Arabes ne comportait pas une telle réserve, et l'on comprend que Roger la fasse et y insiste.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 216.

(8) *Op. Tert.*, fragm. *Duh.*, p. 152.

expérimental, aux quatre sciences astrologiques constitutives dont nous parle le « *Speculum astronomiae* » (1) ; point n'est besoin d'ailleurs de les connaître pour la voir à l'œuvre : ses applications sont merveilleuses, et l'horoscope des religions (2) dont Roger fait la pièce maîtresse de son Apologétique (3) est un des exemples les plus caractéristiques de la vertu de notre science expérimentale dans la connaissance des grands événements de l'histoire.

Parce qu'elle prévoit, l'astronomie commune détient déjà une puissance admirable dans l'ordre de l'action, car dès lors qu'elle connaît toutes choses sous leur « étoile », elle est à même d'opérer à l'avenant par le choix des constellations opportunes, « *opera stellificata* » (4), comme l'enseignent et le pratiquent Moïse, Aaron, Salomon, Aristote, Ptolémée, Isaac, Haly, etc... (5) ; il en est de même de l'Astronomie expérimentale : judiciaire, elle est par cela même opérative, et elle rectifie toutes les œuvres des autres sciences (6) comme elle critique déjà toutes leurs vérités, faisant en cela des choses plus merveilleuses encore que l'astronomie vulgaire ; par la vertu du ciel par exemple dont elle capte à son profit les impressions sublunaires, elle change les mœurs d'un peuple en changeant l'atmosphère toute chargée des influences sidérales, ou elle frappe de stupeur toute une armée en marche, en mettant à la main de l'expérimentateur une simple pierre accordée avec les actions célestes, ou bien encore elle s'assujettit une âme pour la vie en faisant absorber au corps une plante semée et poussée sous certaines conjonctions du soleil, tout cela sans le moindre dommage pour le libre arbitre du patient et pour le plus grand bien de l'individu et de la société civile et religieuse (7). L'expérience nous amène ainsi par sa puissance judiciaire à sa puissance opérative, mais il s'en faut que

(1) Chapitre IV. — Cf. Alberti Magni. *Opera omnia*, T. X, p. 6, édit. Borgnet.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 254-269 ; — *Ibid.*, II, p. 371 ; — *Op. Tert.*, pp. 51-208 ; — *Ibid.*, fragm. Duh., pp. 169-173 ; — *Metaphysica*, pp. 42-119. — Comparez ici Guillaume d'Auvergne. *Opera*, I, p. 54, édit. 1674.

(3) Sans doute parce qu'il y voyait l'instrument apologétique le mieux adapté à l'esprit du temps. Brusadelli : *Ruggero Bacono nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Anno VI, fascic. 6, p. 512.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 395.

(5) *Ibid.*, pp. 110, 286, 376, 390, 119 ; — *Op. Tert.*, pp. 106-107 ; — *Ibid.*, fragm. Little, p. 1 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 6 ; — *Op. Maj.*, III, p. 31.

(6) *Op. Tert.*, fragm. Little, pp. 14-15 ; — *Op. Maj.*, I, p. 390. — Comment elle rectifie par exemple l'exercice de la médecine : *Op. Maj.*, I, pp. 382-384.

(7) *Op. Maj.*, II, pp. 216-217 ; — *Ibid.*, I, p. 393 ; — *Op. Tert.*, fragm. Duh., p. 155.

celle-ci se ramène à celle-là : tout en étant commandée dans son exercice par les influences des astres auxquelles elle sait si bien obéir, elle a, pour emprunter la terminologie de Bacon, sa considération propre, et nous avons donc à la considérer en elle-même, d'autant mieux qu'elle paraît bien être la fonction professionnelle de l'expert.

La science expérimentale d'abord opère certaines œuvres de la nature dont on peut dire à cause de leur caractère merveilleux, qu'elles sont comme des « miracles », telle par exemple cette affinité naturelle manifestée par l'aimant à l'égard du fer, de l'or, de l'argent et en général de tous les autres métaux, sympathie étrange qui fait l'objet de tout un traité de Maître Pierre et à l'image de laquelle nous comprenons et opérons — l'exemplification toujours — un certain nombre de phénomènes curieux, pierre qui se précipite sur son acide, poix qui s'embrase à distance, jeune rejeton d'arbre surtout qui, coupé dans le sens de sa longueur et tenu d'une certaine manière, voit ses deux morceaux spontanément se réunir (1), toutes œuvres purement naturelles dont l'expert saura mettre plus loin l'enseignement à profit et que nous retrouverons donc par la suite. Elle opère en second lieu les merveilles de l'art, et il faut entendre par là, d'une part, tout un ensemble d'œuvres qui s'adressent plus ou moins à nos sens pour les affecter diversement, des bains perpétuellement chauds sans l'emploi du feu, des lampes éclairant sans jamais être renouvelées dans leur combustible, des matières comburantes aptes à détruire en un clin d'œil toute une armée, tel le feu grégeois, des mélanges explosibles dont le bruit formidable s'accompagne de terribles fulgurations, des poudres ou mixtures exterminant aussitôt qu'elles les touchent les animaux redoutables par leur venin, ou encore des miroirs incendiaires et des miroirs magiques qui firent la fortune d'Alexandre dans ses guerres (2); surtout, d'autre part, tout un ensemble d'instruments dûs à l'ingéniosité humaine et destinés à nos commodités et utilités matérielles, des bateaux qui sont propulsés au commandement d'un seul homme avec plus de force et de rapidité que s'ils étaient remplis de rameurs, des chars qui, sans aucune traction animale, atteignent une incroyable vélocité, des appareils dont l'homme fait mouvoir les ailes à l'instar des oiseaux, des machines à descendre dans les profondeurs de l'eau sans aucun danger ou à soulever des fardeaux énormes, sans diffi-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 218-219; — *Op. Min.*, pp. 383-385; — *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, pp. 152-153; — *Epist. de Secret. Oper., artis et naturae*, p. 537.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 217-218; — *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, pp. 153-155; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et naturae*, pp. 534-536. — Sur le miroir incendiaire particulièrement, *Op. Maj.*, I, pp. 116-123; — *Op. Tert.*, pp. 45-47, 112, 116-117.

culté, ou encore des ponts jetés au-dessus d'un fleuve sans piliers pour les soutenir, — toutes œuvres et bien d'autres encore tout aussi admirables dont les experts, assure Roger, ont déjà deviné les secrets, qu'ils ont même pour la plupart réalisées, et dont ils escomptent, par delà les commodités matérielles auxquelles immédiatement elles répondent, les sublimes destinées pour la réalisation des grandes fins religieuses de l'humanité (1). Que dis-je ? œuvres naturelles, œuvres artificielles ne réalisent en somme que des engins, et la science expérimentale peut faire plus et mieux encore, par la seule vertu de la parole (2). Sans doute, la parole dure moins que les œuvres (3), mais elle n'en est que plus admirable dans son pouvoir, en commandant d'un mot à la nature et surtout à l'âme à travers le corps, ce qui est bien la fin même de l'art (4) ; aussi notre science atteint-elle ici l'apogée de sa puissance opérative, et l'historien lui doit donc une considération toute particulière, d'autant mieux que nous aurons à revenir ailleurs (5) sur cette prérogative de l'expérience à propos de l'illumination.

Nous avons vu d'une part tous les corps irradier leurs espèces et tout dans les corps propager ce rayonnement d'une activité consubstantielle à l'être : les plantes et les animaux n'échappent pas à cette loi de la multiplication des forces, et les caïmans par exemple se fécondent en certains pays, au dire de Solinus, en flairant seulement l'odeur des mâles, tandis que le seul regard du basilic suffit à tuer sur le champ l'infortuné sur lequel il se fixe ; il en est de même chez les hommes, et suivant qu'ils sont sains ou malades, leurs corps rayonnent des espèces bienfaisantes ou malignes qui constituent ce qu'on appelle d'un nom trop suspect aujourd'hui chez le commun des théologiens et des philosophes, le phénomène de la fascination. Nous saurons d'autre part que les âmes elles aussi, comme toutes les substances spirituelles (6), propagent naturellement leurs espèces à travers le corps qu'elles animent, et des espèces incomparablement plus actives que celles qui rayonnent des substances corporelles du monde terrestre et du monde sidéral : que sera-ce, si dans un corps sain une âme

(1) *Op. Tert., fragm. Little*, p. 18 ; — *Epistol. de Secretis. Oper. art. et naturae*, p. 537 ; — *Communia Mathematic.*, Charles, p. 299.

(2) *Op. Tert., fragm. Duh.*, p. 155 : « Et non solum opera, sed verba componit... ».

(3) *Ibid.*, p. 156.

(4) *Epistol. de Secretis. Oper. artis et naturae*, p. 538.

(5) Cf. « *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* » : I^{re} Partie. Chap. II : *Conditions de l'illumination* ; § II : *Illumination et Vertu*. — II^e Part. Chap. III : *L'Expérience de l'illumination intérieure*. § I : *L'illumination intérieure, seconde expérience*.

(6) Cf. « *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure* ». I^{re} Partie. Chap. II : *Nécessité de l'illumination*, § II.

saine veut délibérément, vise fixement et désire impétueusement et espère ardemment tel effet qu'elle aura choisi de voir réalisé dans la nature ! Jointes aux espèces irradiées des constellations opportunes et à celles qui rayonnent hors de notre enveloppe corporelle, les espèces spirituelles jouiront d'une efficience irrésistible, et l'effet sera centuplé qu'elles auraient déjà spontanément opéré sans l'intervention des conditions précédentes. Or qui peut véhiculer ainsi à travers la nature extérieure les volontés, désirs, intentions et espérances de nos âmes, mieux que la parole ? Le verbe en effet est le fils même de l'esprit : il s'engendre au plus intime de notre âme et de notre corps, et pour aller au monde de la nature il emprunte à travers notre organisme des voies ouvertes qui communiquent avec le foyer même où s'élaborent et d'où rayonnent toutes nos espèces. C'est donc surtout par la parole que l'expert commande aux éléments de la matière brute ; plus, au corps des animaux et à ceux des autres hommes ; mieux encore, aux âmes à travers les corps, car effluve de l'âme, elle capte et captive les âmes (1) pour le plus grand profit toujours de la société civile et religieuse, sans le moindre dommage de la part du libre arbitre humain, et la parole s'entend ici non seulement du langage oral, mais aussi du langage écrit, formules, incantations, conjurations, enchantements, etc..., parce que les mots passent et que les écrits durent comme les œuvres, gardant leur vertu avec leur pérennité : l'incomparable efficacité du verbe humain prouve l'efficace merveilleuse de cette science tout extérieure qu'on appelle la science expérimentale, comme elle prouvera en son temps la puissance miraculeuse de la science intérieure, quand à ces conditions de l'exercice expérimental de la parole, volonté, désir, intention, espérance de la part de l'âme, santé, beaulé, vigueur, de la part du corps, et toujours choix de la constellation favorable, viennent s'ajouter le pouvoir singulier de la vertu et celui surtout de la sainteté (2).

Nous connaissons déjà les œuvres certificatrices de la science expérimentale ; avec toutes ces œuvres admirables de la nature et de l'art, nous connaissons dorénavant ses œuvres opératives, et voici maintenant qu'il s'en trouve parmi celles-ci qui vont nous ramener tout spécialement à celles-là (3) : jusque dans sa troisième prérogative, notre science exerce sa

(1) Comme le remarque Little dans *Roger Bacon Essays*, p. 7 ; Bacon avait des exemples de cette fameuse fascination dans la Croisade des Enfants et la Révolte des Pastoureaux.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 123 ; — *Ibid.*, I, pp. 395-402 ; — *Op. Tert.*, pp. 96-98 ; — *Epistola de Secret. Oper. artis et naturae*, pp. 528-531 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 142-143 ; — *Communia Natur.*, Lib. II, Part. IV, p. 400.

(3) Il ne faudrait pas feindre d'ailleurs entre les œuvres « certifiantes » et les œuvres « opérantes » une opposition qui n'est point dans la pensée baco-

fonction discriminative et critique. Revenons en effet tout particulièrement à ces phénomènes naturels, manifestés par l'aimant dans ses propriétés attractives à l'égard des métaux, ou par une jeune pousse d'arbre longitudinalement coupée à partir de la partie segmentée, ou encore à ces manifestations du verbe intérieur de l'homme par le moyen du langage oral ou écrit, et même d'une façon générale aux œuvres de puissance comme telles, accomplies sous l'influence bienfaisante des astres, toutes œuvres dont nous savons qu'elles s'expliquent par ce seul fait qu'elles appliquent la vertu du ciel, la vertu des éléments, la vertu de notre corps ou celle de notre âme, et supposons qu'un homme vienne à les pratiquer devant nous, se prévalant d'un vertu inhérente à ses faits et gestes et distincte des vertus sus-dites au point d'agir en dehors d'elles et même en dépit d'elles, comme si elles étaient inexistantes ou inopérantes, nous dirions aussitôt qu'il se trompe ou qu'il nous trompe, et nous lui prouverions « par la vérité de la nature et de l'art » (1) qu'il est un ignare ou un imposteur. Or, cet homme est légion : sa doctrine est celle de la Magie ou plutôt d'une certaine Magie, et la science qui juge de son faux savoir et de son art fallacieux, est encore notre science expérimentale, laquelle nous apparaît ainsi dans sa troisième prérogative sous un troisième aspect, aspect capital, qu'il importe à l'historien de faire saillir pour dégager dans le dernier de ses caractères et dans un des traits de son inspiration, l'expérience baconienne.

Des philosophes, théologiens, décrétistes se rencontrent partout de nos jours, qui proclament la fausseté et la malignité des sciences et des arts magiques, se réclamant en cela des sentences et des exemples des Pères et appelant sur la tête des Magiciens les foudres de l'Etat et de

nienne. Ainsi tous ces « opera certificata ad visum » qui certifient, comme nous le voyions à propos de la méthode expérimentale, la philosophie naturelle, sont les œuvres mêmes ou clefs de l'alchimie (*Op. Tert., fragm. Duk.*, p. 187) ; de même les œuvres naturelles telles que l'attraction du fer par l'aimant nous certifient d'autres phénomènes analogues, comme l'affinité d'une branche de saule pour l'un de ses fragments ; il n'y a pas jusqu'aux œuvres de l'art les plus indifférentes, semble-t-il, à toute fonction certificatrice et les plus affectées du coefficient de puissance, qui ne contribuent elles aussi à l'œuvre de la certitude : tels les miroirs grossissants qui témoigneraient en faveur de la vérité chrétienne (*Op. Maj.*, II, p. 220), certification, hâtons-nous de le dire, alors tout indirecte, qui n'est point celle qui pour le moment nous intéresse. En somme, c'est à la même œuvre que nous avons affaire, seulement considérée tantôt comme œuvre de science, tantôt comme œuvre de puissance.

(1) La formule en effet est à transcrire fidèlement, car il n'y a d'art que celui qui opère à l'imitation de la nature, et au moins quand c'est le Grand Art, la parfait, comme dans l'élixir de vie et la transmutation des métaux (*Op. Min.*, p. 315).

l'Eglise (1), — exemple mémorable de deux des pires causes des erreurs humaines, le recours inconsidéré à une opinion accréditée par l'autorité et le besoin de faire parade de ce qu'on croit savoir, et de blasphémer impudemment ce qu'on ignore (2) ! En effet, les Pères ont condamné la Magie dans ses connaissances et ses pratiques, mais ils ont condamné tout autant la philosophie, et ils avaient pour cela leurs raisons, des raisons d'opportunité très plausibles qui ne préjugeaient en rien du fond des choses (3), et qui ne les empêchaient pas, le cas échéant, de rendre hommage à ce qu'ils semblaient, par ailleurs, définitivement proscrire. En effet encore, il y a de faux Magiciens (4), tous ceux-là qui ne savent pas et n'opèrent pas, comme dit Bacon, suivant la vérité et la puissance de la philosophie, et qui pourtant se réclament d'elle dans des œuvres simulatrices, incantations, enchantements, formules, images, figures astronomiques, conjurations, artifices de jonglerie, de sorcellerie, de prestidigitation, etc... (5) ; il y a des magiciens malfaisants (6), qui tout en connaissant cette fois et en utilisant les vertus du ciel, des éléments, de nos corps et de nos âmes, les profanent pour des fins inavouables en conspirant avec les démons (7) et nuisent gravement aux individus et à la société ; mais il y a

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 248, 394, 396 ; — *Op. Tert.*, p. 27.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 246.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 31 ; — *Op. Tert.*, pp. 29, 45 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 241, 247.

(4) « Falsidici » : *Op. Maj.*, I, p. 247.

(5) *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, p. 151 ; — *Ibid.*, *fragm. Little*, p. 16 ; — *Epist. tol. de Secret. Oper. art. et naturae*, pp. 523-527 ; — *Op. Tert.*, pp. 269-270 ; — *Op. Maj.*, I, p. 240.

(6) *Op. Tert.*, *frag. Little*, p. 17. — Cette distinction des vrais et bons et des faux et mauvais magiciens fait surtout l'intérêt du fragment de l'*Opus Tertium* récemment découvert et publié par Little. Arnould de Villeneuve a lui aussi distingué la vraie et la fausse magie, et il serait intéressant de comparer sur ce point, comme sur d'autres, les deux contemporains. (Cf. Marc Haven (E. Lalande) : *La vie et les œuvres de Maître Arnould de Villeneuve*. Paris, 1896, p. 147.)

(7) Roger Bacon aurait pu citer ici un fait dont, au dire d'un de ses contemporains, il aurait eu connaissance. L'auteur en effet du « *Liber exemplorum* », franciscain irlandais, écrit vers 1275 : « Quoddam mihi et Fratri Rogero dicto Bacum, Parisius quondam relatum est de festo assumptionis gloriosae Virginis. Quidam cirurgus, compatriota meus,... nomine Petrus de Ardene, omnibus clericis de Hybernia sibi contemporaneis satis notus, tempore meo accepta uxore Parisius civis erat Parisiensis. Hic mihi et fratri Rogero Bacum narravit quod quidam magus hispanus erat ei familiaris. Qui magus quatuor in noctibus coram eo in campis circa Lutetiam daemones apparere facile fecerit... » (*Liber exemplorum ad usum praedicantium, saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Hiberniae*, édit. Little, Aberdoniae, 1908, p. 22, n° 38.)

aussi des Magiciens véridiques qui suivent en tout la vérité de la nature et de l'art, encore qu'il leur arrive de procéder apparemment comme les praticiens de la Magie absurde et maudite (1) ; il y a des Magiciens bienfaisants qui servent le bien social et religieux de l'humanité par leur savoir et leur pouvoir merveilleux, et ces Magiciens fidèles nous les connaissons déjà pour les avoir rencontrés quand ils pratiquent le second des arts de la Magie (2) et qu'ils s'appellent les vrais Mathématiciens (3) et astrologues appliqués à la saine Astronomie judiciaire et opérative (4). Cela étant, condamnerions-nous la Magie catégoriquement dans ses livres, ses pratiques et ses adeptes, parce qu'elle peut être fausse et mauvaise ? Non : autant proscrire de la table les couteaux, parce qu'en mangeant nous pourrions nous blesser et blesser nos convives (5). Au lieu d'anathématiser les Magiciens pour la plus grande injure de la vérité et le plus grand dam de la Société et de l'Eglise, il faut distinguer entre ceux qui s'adonnent à des arts séducteurs et fallacieux, et ceux qui pratiquent la saine vérité des choses, confondant ainsi par avance l'Antéchrist dans ses suppôts ; et parce que l'exercice de ces sciences et de ces arts redoutables ne peut être laissé sans imprudence à la sagacité et au libre arbitre d'un chacun, il appartient au Pape de le confier dans la cité à des hommes de choix (6) : c'est le dernier office de l'expérience, mais c'est bien en excellence le premier, de pourvoir à cette tâche de haute critique, et c'est l'honneur des experts de recevoir ainsi de l'autorité, délégation expresse et spéciale pour l'accomplissement et le discernement des hautes œuvres de la nature et des arts véridiques ; tout comme la logique connaît de l'erreur et de la vérité de la sophistique, la science expérimentale condamne en connaissance de cause la fausse et maligne Magie et réhabilite la vraie dont, par une pratique bien comprise, elle fait valoir les bienfaits (7).

(1) « Insani et maledicti ». *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 151.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 240 ; — *Op. Tert.*, p. 269 ; — *Hist. Review*, p. 514.

(3) C'était là le nom depuis longtemps traditionnel pour désigner les magiciens : ainsi Tertullien nous apprend que la condamnation des mathématiciens, aliàs magiciens, astrologues et autres fauteurs des sciences occultes, était de droit commun à Rome, « Expelluntur mathematici, sicut angeli eorum... Urbs et Italia interdiciuntur mathematicis, sicut coelum angelis eorum ». (*De Idololatria*, IX D., cité par Berthelot, les *Origines de l'Alchimie*. Paris, 1885, p. 13.) « Mathematica » vient alors, comme le remarque Bacon, de « μαθησις », media producta, et il la distingue soigneusement de l'autre mathématique, « quae derivatur a μαθήσις » media correpta ». (*Op. Tert.*, pp. 26, 119, 269.)

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 240-253.

(5) *Ibid.*, p. 394 ; — *Op. Tert. frag. Little*, p. 17.

(6) *Op. Tert., fragm. Little*, p. 18.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 172 ; — *Op. Tert.*, p. 44 ; — *Ibid., frag. Duh.*, p. 151.

Telle nous apparaît, dans sa troisième prérogative, la science dite de l'expérience : elle comprend trois aspects où elle se retrouve, cette fois pour de hautes œuvres et pour des œuvres surtout de puissance, investigatrice et critique, et c'est à travers eux qu'il nous faut maintenant chercher et qualifier son inspiration. Toutes ces œuvres et connaissances « sapientielles » sont pour l'homme qui les sait et les opère, un sujet d'étonnement et d'admiration : elles sont et font des merveilles (1) et apparaissent en vérité comme des miracles (2). Il en allait déjà de même, direz-vous, des vérités contrôlées et certifiées par la science expérimentale dans sa première dignité, vérités dont nous disions qu'elles étaient nobles et magnifiques (3), et que nous pourrions voir aussi, en cherchant bien, plusieurs fois qualifiées par Roger Bacon de merveilleuses (4), et même de miraculeuses (5). Mais voilà : les œuvres et connaissances de la science expérimentale en sa troisième prérogative sont merveilleuses et miraculeuses entre toutes, et elles sont telles parce qu'elles dépassent l'ordinaire puissance de l'art et de la nature (6) et qu'elles sont ainsi essentiellement secrètes (7) : secrètes, en effet, sont les quatre sciences où elle connaît sûrement et à bon compte le passé, le présent et l'avenir, certifiant par la vertu propre de ses investigations, l'astronomie judiciaire commune (8) ; secrètes sont toutes les œuvres où se manifeste sa puissance opérative, — œuvres astrologiques ou mieux encore que l'astronomie pratique vulgaire, elle rectifie dans leurs applications toutes les autres sciences (9), — œuvres purement naturelles où elle doit à la nature de discerner et d'exploiter de bien

(1) *Op. Maj.*, I, p. 110 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 215, 217, 221 ; — *Op. Tert.*, pp. 44, 45, 46 ; — *Ibid.*, *fragm. Duh.*, pp. 154, 155, 156 ; — *Ibid.*, *fragm. Little*, pp. 1, 13 ; — *Hist. Review*, pp. 510, 511 ; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et natur.*, pp. 532, 535, 536, 537.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 165-218 ; — *Op. Min.*, p. 383 ; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 537 ; — *Op. Tert.*, p. 116.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 172 ; — *Hist. Review*, p. 510.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 221 ; — *Op. Tert.*, *frag. Duh.*, p. 148. — C'est le cas par exemple entre toutes les vérités de la Perspective : *Op. Maj.*, I, pp. 113-114 ; — *Op. Tert.*, p. 111 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 97 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, p. 32 ; — Lib. II, Pars II, p. 366.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 157 ; — *Op. Min.*, p. 319 ; — Cf. *Communia Natur* Lib. II, Pars II, p. 340, qui témoigne d'un emploi plus large encore du mot.

(6) « Supra naturae et artis communiter operantium potestatem ; — *Op. Maj.*, III., p. 31.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 215 ; — *Hist. Review*, p. 510.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 216 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 152 ; — *Ibid. frag. Little*, p. 14.

(9) *Op. Maj.*, I, p. 392 ; — *Op. Maj.*, II, p. 216 ; — *Op. Tert. fragm. Little*, p. 15.

curieuses causalités (1), — œuvres artificielles où la nature lui doit d'accomplir d'étranges phénomènes (2), — œuvres non plus physiques, mais psychologiques et morales où, par la vertu combinée du ciel, du corps et des éléments, elle régénère et captive les âmes (3), — œuvres en particulier du verbe humain, écrit ou parlé, dont le pouvoir devient discrétionnaire sur la nature et sur les hommes quand il s'ajoute à celui des astres et répond à certaines conditions bien précises (4) ; secrète est donc son œuvre de haute critique à l'égard des sciences et des arts magiques, puisqu'elle puise sa force discriminative dans les arcanes du ciel, de la nature et de l'art (5). Secrètes elles sont toutes, secrètes surtout elles doivent toutes rester, et c'est le moment pour nous de mettre à profit cette doctrine de l'initiation et de l'élite dont nous avons exposé déjà le thème général dans la critique des méthodes.

Il y a, nous le rappelons, deux ordres de vérités : celui des vérités viles et celui des vérités nobles, et il y a pareillement deux classes parmi ceux qui respectivement les connaissent, celle du vulgaire et celle des sages : le commun se repaît de faussetés et d'inutilités et ne peut ni ne doit savoir et recevoir les vérités dites magnifiques ; les savants n'ont cure de ce qui fait la pâture de la plèbe, ils gardent pour eux et se communiquent entre eux les vérités sapientielles, et pour ce faire ils scellent leurs livres et leurs lèvres devant la foule des profanes, célébrant entre initiés l'œuvre auguste de la science dont ils monnaient ensuite au monde les bienfaits. Or s'il est maintenant une vérité qui doit demeurer ainsi un arcane, c'est bien celle, ou jamais, des œuvres et connaissances de la science expérimentale dans sa troisième prérogative : elles sont en effet « grandes » entre toutes (6), comme sont « grands » et s'appellent « les grands » les dignitaires de l'ordre social, et donc le vulgaire n'a pas à les connaître ; elles sont surtout dangereuses de la part de qui en abuse, et donc l'ignare et perverse multitude n'a pas à les pratiquer (7). C'est pourquoi les plus grands maîtres des expériences ont été unanimes à la suite d'Aristote dans son traité du *Secret des Secrets*, à proclamer incommuni-

(1) *Op. Min.*, p. 385 ; — *Epistola de secretis operibus artis et « naturae »*.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 116 ; — *Op. Tert. frag. Little*, p. 18 ; — *Communio Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9 ; — *Epistola de secretis operibus « artis » et naturae*.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 216 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 154 ; — *Epist. de secret. oper. art. et nat.*, p. 538.

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 395 nq ; — *Op. Tert.*, p. 95.

(5) *Op. Tert.*, p. 99.

(6) « Magnae », « nobiles », « maximae », « magnificae », « grandes ».

(7) *Op. Maj.*, I, p. 392 ; — *Op. Tert.*, pp. 59 ; 99.

cables les arcanes de la nature et de l'art (1), et il s'est même trouvé, à propos de l'astronomie commune, des astrologues, — les trois plus grands précisément de nos jours dont Maître Pierre —, qui se sont refusés à livrer au vulgaire l'usage des tables astronomiques (2) ; c'est pourquoi, en conséquence, tous les experts s'ingénient à dissimuler aux yeux profanes leur savoir, employant, qui des formules d'incantations, qui des énigmes et des figures, ceux-ci recourant à certaines façons d'écrire, n'usant par exemple que des consonnes, ceux-là entremêlant des lettres de diverses sortes, les uns créant des signes nouveaux d'écriture, les autres procédant par lignes et par points, d'autres encore s'exprimant sous une forme qui leur permet d'écrire aussi rapidement et brièvement qu'ils le veulent (3) ; c'est pourquoi encore nous disions du Pontife Suprême qu'il devait, même parmi les experts, choisir le plus sage, auquel il délèguerait spécialement la tâche périlleuse de discerner la validité et la licéité des connaissances et pratiques de la Magie (4) ; c'est pourquoi enfin nous entendons bien maintenant la signification et la valeur qui s'attachent ici à ce terme de « secret » ; secrètes, ces vérités et ces œuvres ne le sont point, en ce sens fort qu'elles seraient des mystères naturels, au contraire, puisque le privilège de l'expérience est précisément, nous l'avons remarqué déjà (5), de les rendre patentes et manifestes ; certes, elles sont essentiellement occultes, étant dues, plus encore que les vérités des autres sciences dont l'expérience vient témoigner le bien-fondé (6), à cette intime et « infinie sagacité de la

(1) *Op. Maj.*, III, p. 10 ; — *Op. Tert.*, p. 59 ; — *Epist. de secret. oper., art. et nat.*, p. 543. — Tel par exemple Avicenne dont nous savons déjà qu'il distribue et étage sa pensée en trois philosophies, et qu'il a réservé à la dernière de secrètes expériences. *Op. Maj.*, III, p. 85.

(2) *Op. Min.*, p. 320.

(3) *Epistol. de Secret. Oper. art. et nat.*, pp. 544-545. — Il va sans dire que Roger Bacon prêche d'exemple et nous trouvons sous sa plume, à propos des secrets de l'alchimie, des formules aussi engageantes que celle-ci : « Sed omne quod dico, est falsum, ergo nihil dico verum... sed quando dico verum, intellige falsum. » (*Tractatus trium Verborum* dans *Sanioris medicinae Magistri Rogeri D. Baconis Angli de arte chymiae scripta*. Francfort 1603, p. 301.)

(4) *Op. Tert. frag. Little*, pp. 17-18.

(5) Chapit. II, § II, pp. 127-129.

(6) Car si ces vérités-là, comme nous le dirons à l'instant, sont occultes déjà, que l'expert recherche et découvre ou qu'il prouve simplement et confirme dans le domaine des autres sciences, comme celles par exemple de la Perspective (*Op. Tert.*, p. 111 ; — *Ibid. frag. Duh.*, pp. 85 ; 93 ; — Cf. aussi *Op. Maj.*, I, p. 139), à plus forte raison en est-il ainsi des connaissances et œuvres de la Science expérimentale lesquelles ressortissent dans sa troisième prérogative, à un domaine extérieur à celui même des diverses branches du savoir naturel.

nature » et de l'art (1), qui ne saute point aux sens (2), mais après avoir été fermées ainsi d'abord à l'expert, elles continuent de l'être — toujours — au vulgaire : elles sont donc secrètes, et parce qu'elles sont cachées en elles-mêmes, et parce qu'elles sont sues de l'expérimentateur, sans pouvoir jamais être livrées par lui, et ne sont pas reçues par le commun, qui ne peut ainsi jamais les savoir. La science expérimentale, opérative, investigatrice et critique des arcanes de la nature et de l'art, est et doit être un art et un savoir d'initiés.

Mais elle l'est tout autant en sa seconde prérogative, quand elle nous apparaît dans les limites des autres sciences, investigatrice déjà de vérités et déjà opératrice d'œuvres auxquelles les savants ordinaires ne peuvent prétendre ; merveilles en effet, ses expériences le sont encore (3) et quasi miraculeuses (4) ; mais secrètes aussi, elles sont (5), celle de l'Astrolabe (6), celle de l'élixir de vie (7), celle de la pierre philosophale (8), et secrètes surtout elles ont été tenues, à l'égard du profane, par tous les experts (9) et telles elles doivent rester. Il n'y a pas jusqu'aux vérités que notre savoir expérimental vient critiquer et authentifier dans les autres sciences de la nature, auxquelles il n'arrive d'être qualifiées, elles aussi, de secrètes (10), et on le comprend assez puisqu'elles sont « nobles » et

(1) Lequel imite en effet la nature qu'il vient aider et parfaire. *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 113 ; 123 ; — *Op. Maj.*, II, p. 164 ; .. *Op. Minus*, p. 315 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 127 ; — *Epistol. de secret. Oper. art. et nat.*, p. 533.

(2) *Op. Tert.*, p. 111. « Secreta », aliàs « occulta » [qui se rencontre d'ailleurs quelques lignes plus bas] est ici opposé expressément à « manifesta sensibus nostris » ; de même *Op. Maj.*, I, p. 142.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 204, 212 ; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 535.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 203 ; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 537.

(5) Faisant des sciences dont se constitue alors la science expérimentale « les sciences des secrètes expériences ». (*Metaphysica*, pp. 5-6.)

(6) *Op. Min.*, p. 385.

(7) *Op. Maj.*, II, pp. 204, 205, 209, 212, 213 ; — *Op. Min.*, pp. 324, 373, 374 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 150, 180, 182 ; — *Histor. Review*, p. 510 ; — *Epist. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 539.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 215 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 150, 180, 181, 182, 183, 184 ; — *Op. Min.*, p. 360 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Part. IV, p. 296.

(9) *Op. Maj.*, I, p. 16 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 204, 206, 209 ; — *Op. Min.*, pp. 360, 385 ; — *Op. Tert.*, pp. 41-42 ; — *Ibid., frag. Duh.*, pp. 149, 180, 182, 184 ; — *Epistol. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 543. Les Experts en tous ces passages sont les alchimistes, mais le secret est le même de la médecine qui prolonge la vie et de celle qui transmute les métaux.

(10) Comme c'est le cas par exemple de la double réfraction, avec une lentille, des rayons solaires qui causent spontanément une combustion à un point donné, — deux phénomènes dont l'un certes est manifeste aux sens, la com-

« magnifiques », mais si elles sont cachées (1), elles n'ont pourtant pas cette fois à le demeurer devant le vulgaire, car l'expert, du moins il le semble bien (2), n'est point avec elles tenu au secret comme il l'est, par exemple, avec les connaissances et les œuvres si merveilleuses à la fois et si dangereuses de l'Astronomie judiciaire et opérative. D'une façon générale, Roger Bacon aime assez prodiguer ce terme de « secret » (3), mais il l'applique plutôt alors à des vérités qui ne sont point, dès l'abord, patentées ou manifestes à la connaissance (4), tout simplement parce qu'elles sont, pour emprunter une formule bien familière à sa plume (5), les « racines mêmes de la Sagesse » ou encore (6) ses « ramifications, feuilles et fleurs » les plus extrêmes, et il va sans dire, que si le mot s'entend des vérités qui sont célées au savant avant l'expérience et doivent rester scellées au vulgaire, ce sont bien ou jamais les œuvres et vérités de la science expérimentale dans sa seconde et surtout sa troisième prérogative qui doivent être ainsi des arcanes et le demeurer (7). Or une technique et une

bustion, mais dont l'autre, la réfraction double, est caché et secret dans sa démonstration et figuration géométriques. *Op. Tert.*, p. 111; — *De Multipl. Spec.*, pp. 459, 483; — Cf. aussi *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 78.

(1) « Occulta » : *Op. Maj.*, I, pp. 139, 142; — *Op. Maj.*, II, p. 56; — *Op. Tert.*, p. 111; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, pp. 85, 93, 148.

(2) *Op. Tert.*, p. 59; des sciences en effet ici énumérées, la perspective et l'alchimie spéculatives sont des sciences expérimentales.

(3) Ainsi [en dehors des passages relevés déjà à propos des trois prérogatives de la science expérimentale] : *Op. Maj.*, III, pp. 3, 9, 10, 22, 24, 25, 53, 101; — *Op. Maj.*, I, p. 268; — *Op. Maj.*, II, pp. 228, 231; — *Op. Tert.*, pp. 56, 298, 300; — *Metaphys.*, pp. 6, 37, 45; — *Compend. Phil.*, pp. 401, 419, 473; — *Hist. Review*, pp. 501, 508; — *Communia Nat.*, Lib. I, Pars IV, p. 282.

(4) Elles n'en sont pas moins en elles-mêmes les plus intelligibles, « manifestissima in sua natura », si nous n'avons pas pour elles naturellement le plus d'intelligence. *Op. Maj.*, III, p. 22. Cf. *L'Expérience de Villuminat. intér.*, 1^{re} Partie, Chap. II, § I.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 10, 24, 35, 36, 39, 84; — *Op. Maj.*, I, pp. 97, 98, 183, 187, 195, 210, 219, 224, 232, 286, 379, 388, 389, 395, 403; — *Op. Maj.*, II, pp. 1, 2, 3, 164, 167, 223, 231, 249, 366, 373, 393; — *Op. Tert.*, pp. 4, 6, 22, 32, 34, 38, 42, 43, 52, 60, 62, 67, 93, 96, 108, 111, 118, 175, 204, 273, 295, 305; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, pp. 108, 113, 180, 192, 193; — *Op. Min.*, p. 349; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 298; — *Hist. Review*, pp. 506, 508; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 59.

(6) S'il est vrai que les Sages, « licet darent in scriptis radices arcanorum sapientiae, tamen ramos et flores et fructus vulgo philosophantium non dederunt ». *Op. Maj.*, III, p. 10.

(7) Aussi la formule est-elle chez Bacon bien courante qui nous manifeste comment, à propos des secrets de la Sagesse, il pense aussitôt aux secrets des sciences et des arts sublimes et comment en parlant de ces sciences et de ces arts, il pense aussitôt à leurs secrets : « Arcana scientiarum et artium magnium ». *Op. Maj.*, III, pp. 54, 85, 122; — *Op. Tert.*, pp. 59, 80; — *Hist. Review*, p. 508.

science qui comprennent ainsi l'Alchimie, l'Astrologie et la Magie, et dont la clef, comme dit Bacon (1) ouvre sans que personne puisse jamais fermer par la suite et ferme sans que jamais personne puisse ouvrir, portent un nom dans l'histoire des sciences et de la philosophie : elles sont et s'appellent hermétiques (2) ; la science expérimentale est donc, dans la double dignité qu'elle revêt au dedans et au dehors des autres sciences de la nature comme science investigatrice et souverainement opérative, ainsi que par les caractères qu'elle comprend et les sciences qu'elle inclut, par définition ainsi et par division, une science et un art essentiellement hermétiques (3).

Et c'est comme telle qu'elle est consacrée définitivement reine et maîtresse de tout art et de tout savoir naturels (4), car son règne est celui même de nos trois grandes fins qu'elle vient servir d'une manière incomparable (5), nous ménageant par l'élixir de vie le suprême bien du corps, nous dispensant par la pierre philosophale le bien suprême de la fortune et par eux favorisant le bien même de l'âme : aussi avons-nous à nous attacher entièrement à elle (6), comme l'a fait Aristote pour le plus grand profit de son élève Alexandre (7) et comme devraient le faire nos modernes théologiens et philosophes pour assurer ici-bas le triomphe du Christ, en ruinant par les secrets le royaume de l'Antéchrist qui par les secrets se prépare et se propage (8). Et cette suzeraineté, elle l'exerce ainsi sous forme de

(1) *Epistol. de Secret. Oper. art. et natur.*, p. 550.

(2) Marc Haven [E. Lalande] : *La Vie et les Œuvres de Maître Arnould de Villeneuve*, Paris, 1896, pp. 145, 151.

(3) C'est ce qu'a bien, en passant, entrevu un historien dont nous avons déjà cité la pénétrante étude sur Roger Bacon et ses autorités : « Es gibt nach ihm ein wunderbares Geheimwissen, das Gegenstand seiner Experimentalwissenschaft ist, die gerade deshalb die Königin aller spekulativen Disciplinen ist und daher [la pensée de Roger Bacon n'est pas ici exactement rendue] die Mathematik, Medizin und Alchimie weit übertrifft ». (Manser, *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie*, Bd XXII, Heft. 1, p. 25.) On ne saurait en dire autant d'un autre, Valdarnini, qui modernise indûment l'idée baconienne de la science expérimentale sous le premier aspect de sa troisième prérogative, *Esperienza e ragionamento in Rogero Bacone*, dans *Rivista Italiana di Filosofia*, 1896, pp. 178, 179, 180.

(4) *Op. Tert.*, pp. 46, 48.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 204 ; — *Op. Min.*, p. 374, « mirabilis et ineffabilis utilitas et magnifica scientiae experimentalis ».

(6) *Op. Tert.*, p. 45, « tota est amplectenda ».

(7) C'est l'exemple qui revient, celui du monde conquis avec quelques milliers d'hommes, et il est toujours chez Bacon au bout de sa plume comme maintes autres formules.

(8) *Op. Maj.*, II, pp. 221-222 ; — *Hist. Review*, p. 515. L'idée de l'Antéchrist joue un rôle capital dans la pensée baconienne, comme nous aurons à le

tâches qu'elle impose aux autres sciences : pour servir les grandes fins matérielles et spirituelles de l'humanité, elle conçoit, ordonnées à elles, des fins auxquelles les artisans et les savants ordinaires ne sauraient songer et prétendre ; elle cherche pour les réaliser des moyens qu'elle trouve par des procédés qui lui sont propres ; elle en commande l'exécution à qui de droit sous forme d'instruments ou d'œuvres de sagesse ; après quoi, elle passe à l'acte, se comportant dès lors à l'égard des autres connaissances appliquées comme l'art du marin à l'égard de celui du charpentier, ou l'art du soldat à l'égard de celui de l'armurier : l'expert par exemple imagine d'avoir en mains un appareil à l'aide duquel il puisse brûler de loin comme de près tout ce qu'il voudra ; il conçoit à cet effet un instrument sous la forme d'un miroir concave approprié, dont il commande l'exécution au géomètre, et il applique ensuite son miroir comburant à ses fins, la liquéfaction des métaux ou l'anéantissement d'un camp ennemi ; veut-il au contraire faire naître à son gré dans les âmes le savoir et la moralité ? Il demande à l'astronome de lui choisir telle constellation qu'il lui fixe, et il fait alors sous la vertu captée du ciel toutes œuvres qu'il juge utiles pour promouvoir chez tel homme ou dans telle société le règne du bien et de la vérité, « sine tamen eoactione liberi arbitrii » (1). Parce qu'elle détient le dernier mot — une énigme — du savoir et du pouvoir, toutes les sciences viennent ainsi lui rendre hommage, quitte pour elle, nous le verrons ailleurs, à venir à son tour, science physique tout extérieure, œuvre des sens externes appliqués aux secrets de la nature, rendre hommage à la science intérieure mystique, œuvre des sens spirituels appliqués aux secrets du monde surnaturel, aux vérités sacrées de la grâce et de la gloire.

Nous nous rappelons l'expérience de notre Bacon de la méthode scientifique, et la science expérimentale, d'ailleurs, ne nous l'a-t-elle pas rappelée dans sa première prérogative ? Méthode, elle veut prouver le vrai ; pour le prouver, elle l'éprouve, et ce n'était point là une tautologie pour notre docteur, critique au ^{xiii}^e siècle des deux méthodes d'autorité et de raisonnement ; pour l'éprouver, elle l'applique, et parce qu'elle nous le fait connaître ainsi à titre de fait, elle nous fait savoir et pouvoir. C'est affectée précisément de ces deux coefficients de science et de puissance qu'elle vient de nous apparaître à travers les deux dernières prérogatives

montrer dans notre seconde étude. Cf. *L'Expérience mystique de l'Illumination int. chez Roger Bacon*. Troisième partie. Conclusion : *La synthèse doctrinale baconienne et son impérialisme religieux*.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 221 ; — *Op. Tert.*, p. 45 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 155 ; — *Hist. Review*, p. 510 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9.

de la science expérimentale, et il s'est trouvé qu'en s'acquittant ainsi de sa double fonction au dedans et au dehors du domaine des autres sciences, elle a revêtu un caractère tout nouveau qui achève pour nous de la définir, caractère en vérité qui n'ajoute rien, en fait de procédés, à ses démarches de méthode, mais les qualifie plutôt en leur conférant je ne sais quelle allure de mystère qui fait d'elle une connaissance et une pratique d'initiés : investigatrice, critique, opérative surtout, elle le demeure toujours, mais elle ne l'est plus de ces œuvres et vérités où elle fait assez bien, aux yeux de l'historien moderne, saine figure de méthode scientifique ; elle l'est dorénavant d'arcanes auxquels elle doit de s'appeler d'un nom qui semble contraster avec sa qualification précédente d'expérience physique ouvrière d'une science positive : le nom tout ésotérique de science et d'expérience de la « quinte essence » (1). Expérience ainsi, elle l'a été d'abord au sens étymologique du mot, parce que faire la preuve du vrai était pour elle, dans la force du terme, faire son épreuve ; elle l'a été ensuite au sens, logique en quelque sorte, d'observation et d'expérimentation ; ne l'était-elle point aussi au sens tout particulier où notre Psychologie d'aujourd'hui l'entendrait volontiers, celui de connaissance empirique constatant la vérité à titre de réalité concrète ? Et expérience, elle l'est maintenant, en sus et au-dessus peut-être de tous ces sens, dans la signification longtemps populaire du terme, la science expérimentale dans sa seconde et surtout sa troisième prérogative, répondant assez à la « Physique » de nos pères, science merveilleuse des expériences secrètes opérées sur la nature (2), et l'« expert » étant assez bien ce que l'on appelait à l'époque (3) et ce qu'on appelle encore parfois chez le vulgaire aujourd-

(1) Ainsi se trouve qualifiée en effet, en sa troisième prérogative, la Science Expérimentale dans le fragment de l'*Opus Tertium* publié par Duhem, p. 151.

(2) Il est intéressant par exemple de noter ici la curieuse disposition que présente à ce point de vue un Mss du xvi^e siècle de la Bibliothèque Vaticane (Mss 4091), qui contient « *Rogeri Bachonis tractatus in quo fit sermo de experientia in communi habens 4 distinctiones...* » et dont les quatre distinctions traitent : fol. 49, « De experientia in communi » (la sixième partie de l'*Op. Maj.* avec des variantes) ; fol. 62, « De potestate artis et naturae » (l'*Epistola De secretis operibus naturae...*) ; fol. 71, « De retardanda senectute » (l'*Epistola De retardandis senectutis accidentibus...*) ; et fol. 71, « De mirabili artificio quod fit per lapidem magnetem (le De magnete de Pierre de Maricourt). (Cf. *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, p. 385, note 1). Il va sans dire que les nombreuses éditions au xvi^e et au xvii^e siècles des traités d'alchimie et de médecine du Docteur Admirable sont assez déjà caractéristiques, comme auparavant le grand nombre de manuscrits correspondants.

(3) Cf. Marc Haven : « *La Vie et les Œuvres de Maître Arnould de Villeneuve* », p. 145. Le témoignage du temps est capital et la conclusion nous y ramènera en détail.

d'hui, moins la signification péjorative peut-être du terme, du nom de « Physicien », l'homme qui détient le secret de savoir des choses mirifiques et de faire surtout des prodiges. Les contemporains de Roger Bacon ne s'y sont point trompés, dont les uns ont connu et imité, chez notre moine, l'ingénieux inventeur de l'astrolabe, l'alchimiste incomparable du Grand Art, l'expérimentateur magnifique de l'élixir de vie, dont les autres surtout ont condamné chez lui l'astrologue intempérant, le tireur fervent d'horoscopes jusque dans la démonstration de la religion véritable, le partisan impénitent de la Magie, car nous avons bien là, croyons-nous, dans ces dernières expériences (1), sinon toutes, du moins les plus graves de « ces nouveautés suspectes » (2) qui furent la cause de ses malheurs. Maintes fois, nous l'avons vu, Roger s'en prend au troupeau vulgaire des philosophes et théologiens de son temps, leur reprochant avec véhémence de condamner inconsidérément sous le nom de Magie la pure vérité de la nature et de l'art, qu'ils confondent par ignorance et malveillance avec les procédés sophistiqués des faux magiciens et astrologues. Des appréciations aussi réitérées et aussi agressives, même quasi personnelles (car si le vulgaire des philosophes n'a pas de nom, les philosophes du vulgaire ont une renommée) devaient avoir leur réponse, encore qu'à l'époque on semble bien, tel par exemple Albert le Grand tant de fois pourtant nommément

(1) Ce qui est tout particulièrement vrai en effet de la Magie et de l'Astrologie, à en juger par le souci constant qu'il a de distinguer la vraie Magie de la fausse et par la vertu singulière qu'il reconnaît aux explications et applications astrologiques pour conjurer le règne de l'Antéchrist : *Op. Maj.*, I, p. 269 ; II, p. 222.

(2) Tels sont les termes en effet de la Chronique des XXIV généraux qui relate la condamnation par Jérôme d'Ascoli de frère Roger Bacon l'Anglais : « Hic Generalis frater Hyeronimus de multorum fratrum consilio condemnavit et reprobavit doctrinam fratris Rogerii Bachonis Anglici, sacrae theologiae magistri (Mandonnet conteste que Roger ait été plus que maître ès arts libéraux : Siger de Brabant, 1911, p. 248) continentem aliquas novitates suspectas propter quas fuit idem Rogerius carceri condemnatus, praecipiendū omnibus fratribus ut nullus illam teneret, sed ipsam vitaret ut per Ordinem reprobata. Super hoc etiam scripsit domino Papae Nicholao praefato, ut per ejus auctoritatem doctrina illa periculosa totaliter sopiretur ». (*Analecta Franciscana*, T. III, p. 360.) Au compte de ces nouveautés suspectes, il faut ranger, après son enseignement et sa pratique des sciences et des arts astrologiques et magiques, son dédain de l'autorité et ses attaques contre les autorités dominicaines et franciscaines (Cf. Little, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, pp. 26-27) ; comme on l'a remarqué d'ailleurs justement, ces accusations n'avaient pas besoin d'être précisées pour être plus terribles : Brusadelli : *Ruggero Baconé nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* An VI, fasc. 6, p. 516.

visé (1), avoir fait peu de cas des critiques et doléances de notre réformateur, et cette réponse, elles l'eurent, quand la mesure fut comble des attaques portées par lui contre les mœurs et les idées de son temps dans son Précis d'étude de la Philosophie (2). Les « Capita vulgi » n'étaient rien moins que les autorités de l'Eglise, et par la bouche de l'Evêque de Paris, Etienne Tempier, elles réprouvèrent solennellement le 7 mars 1277, à l'occasion d'une condamnation générale des idées nouvelles, dont quelques-unes thomistes-(3), « les livres ou cahiers de nécromancie contenant les « expériences — n'est-ce pas le terme même de l'Epître sur les secrets de la « nature et de l'art que la Tradition tient avoir été adressée précisément au « prédécesseur de Tempier sur le trône de Paris, Guillaume d'Auvergne (4) ? — « des sortilèges, les invocations des démons, les conjurations « qui mettaient les âmes en péril... » (5).

(1) C'est tout juste, nous l'avons remarqué déjà, si Albert fait mention une ou deux fois dans son œuvre volumineuse, des attaques de Roger, alors que celui-ci, dans sa production relativement peu abondante (dont Albert précisément lui fait un grief), le vise constamment.

(2) De ces attaques, nous serons amenés à parler en ce qui concerne la moralité, à propos des conditions de l'illumination (cf. *L'Expérience de l'Illumination intérieure*, 1^{re} Partie, Chap. III), et pour ce qui touche les études à propos de la doctrine, baconnienne du savoir (*Ibid.*, III^e Partie, Chap. II et Chap. III).

(3) Condamnation dont l'étude offre tant d'intérêt et qui se trouve maintenant chose acquise, ou peu s'en faut, à l'histoire de la pensée médiévale. (Cf. Denifle-Chatelain : *Chartularium Univers; Paris.*, I, p. 543; — Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, pp. 214-251, et seconde partie, pp. 533-534.

(4) Ainsi porte l'Explicit de la lettre telle que nous la trouvons chez Brewer : « Explicit Epistola Baconis... ad Gulielmum Parisiensem conscripta ». Ce traité sous forme de lettre serait ainsi un des premiers travaux de Bacon : Cf. David Fleming : *Ruggero Bacone è la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Anno VI, fasc. 6, pp. 533-534.

Il y aurait à instituer une bien curieuse étude comparative entre la doctrine de Guillaume d'Auvergne sur la Magie et celle de Roger Bacon : Cf. *Gulielmi Alvernensis Opera*, I, p. 1059 sq., édit. 1674. A noter par exemple p. 1059 et aussi p. 1055, Col. I c, le sens hermétique d' « experimenta » chez l'évêque de Paris.

(5) « ... Item libros, rotulos seu quaternos negromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes daemonum sive conjurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eamden sententiam nostram condemnamus... » Bacon tombait sous le coup de quatre propositions au moins, de la condamnation de 1277 : Cf. Brusadelli : *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. An VI, Fasc. 6, p. 510).

Roger Bacon pouvait, en si grave conjoncture, exciper de ses expressions réserves en faveur de l'orthodoxie (1) et de la liberté humaine ainsi que de sa distinction entre la Magie bienfaisante et vraie et la Magie maligne et fausse, distinction qui fait l'intérêt d'un fragment de l'*Opus Tertium* récemment découvert (2), et il le devait avec le caractère impérieux qu'on lui connaît, l'estime qu'il avait de ses idées et la foi qu'il mettait en elles. Il se sentit donc inconsidérément et injustement visé, et il ne pouvait pas en effet être atteint plus au vif, lui le théoricien et le praticien de la saine et véridique Magie ; aussi riposta-t-il à ses juges par une Apologie en règle des sciences et des arts magiques, le « *Speculum Astronomiae* », traité bien curieux par ses idées et sa littérature (3), qui fut longtemps contre toute vraisemblance mis au compte d'Albert le Grand (4) et dont nous croyons maintenant pouvoir, devant la parité de la forme, l'identité de la doctrine et la plus haute convenance historique, confirmer nous-mêmes l'attribution qui en a été faite et bien faite (5). Bacon en appelait de la sentence à une sentence meilleure (6) et cette sentence ne pouvait être qu'à celle du Pape, qui avait seul qualité en effet pour se prononcer en dernière instance sur la validité et licéité des hautes et secrètes techniques comme sur la valeur des ingénieurs ou de l'ingénieur

(1) La doctrine baconienne en effet de l'Astrologie et de la Magie semble bien, tout compte fait, orthodoxe : Cf. Brusadelli, *Ibid.*, pp. 510-513, et les Franciscains de Venise, éditeurs de son œuvre, défendirent ses idées sur la Magie du reproche d'être contraires à la foi, dans une Apologie reproduite en appendice par Brewer : Append. II, p. 552.

(2) A.-G. Little: *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time*. Aberdeen 1912, pp. 16-18.

(3) Littérature dont Steinschneider a fait une étude : *Zum Speculum Astronomicum des Albertus Magnus*, dans *Zeitschrift für Mathematik und Physik*. Leipzig. Bd. XVI, pp. 357-396.

(4) Ainsi Sighart : *Albert le Grand, sa vie et sa science*. Paris 1862, p. 454.

(5) Mandonnet : *Roger Bacon et le Speculum Astronomiae*, dans *Revue Néo-Scholastique*. 1910, pp. 313-335 ; — attribution contestée par David Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*. An VI, Fasc. 6, p. 541, et par Lynn Thorndyke : *Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*. Vol. XXIII (mai 1914), p. 274, note II ; mais adoptée par Marco Brusadelli ; *Art. cit.*, p. 572 sq. ; Cf. aussi, p. 517, — et confirmée par Little pour qui le *Speculum*, s'il n'a pas été écrit par Bacon, a du moins été écrit sous son inspiration ; *Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, p. 25.

(6) « De libris vero necromanticis, sine praejudicio melioris sententiae, videtur quod magis debeant conservari quam destrui ». (*Speculum Astronomiae. Alberti Opera*, édit. Borgnet, T. X, p. 6).

plutôt ès-arts hermétiques à mettre au service de l'Eglise (1) ; la réponse lui vint l'année même, non du Pontife suprême, mais de ses Supérieurs dans l'Ordre religieux dont il se disait le membre au commencement du *Speculum* (2), et elle portait contre lui une mesure disciplinaire, de toutes la plus rigoureuse, celle de la réclusion et du silence (3), — ironie des hommes qui mettaient au secret celui-là même qui se faisait tant d'honneur d'être, dans sa Science Expérimentale, le philosophe et le praticien des arcanes !

(1) *Op. Tert. frag. Little*, pp. 17-18. Cf. David Fleming, *art. cit.*, p. 541.

(2) « Vir quidam zelator fidei et philosophiae utriusque, Frater in ordine suo ».

(3) Sur cette peine encourue, portée et accomplie, l'on peut se reporter à l'article de Féret : *L'emprisonnement de Roger Bacon*, dans *Revue des Questions historiques*, T. 50, pp. 119-142, et pour l'interprétation de la peine comme une condamnation au martyre, il suffit de se reporter à la plaquette inénarrable de Parrot : *Roger Bacon, sa personne, son génie, ses œuvres*, etc... Paris, 1894, et même à l'*Histoire de la Philosophie Scolastique* du grave Hauréau. Paris 1880, T. II, pp. 79-82.

CONCLUSION

EXPÉRIENCE ET OCCULTE

Nous ne sommes pas quittes encore avec l'expérience, et le moment est venu maintenant de nous attacher pour conclure, à un dernier problème, problème auquel précisément nous arrivions tout à l'heure en prenant congé de la science expérimentale : celui de son inspiration. N'est-ce pas à lui d'ailleurs que tout auparavant nous portait plus ou moins à aboutir ? Mention soit faite en effet, pour nous acheminer ainsi à ses données, de certains principes avérés de la pensée baconienne qui nous ont introduits dans l'étude de l'expérience et n'ont guère cessé de près ou de loin de nous y conduire. La vérité est essentiellement intéressée, car rien n'est vrai que l'utile, l'utile seul est digne d'être vérifié, et donc nous devons, pour nous ménager la vérité des choses, avoir affaire aux choses elles-mêmes dans leur réalité, puisque le vrai ne saurait avoir de valeur pour nous, s'il n'a pas de validité dans les choses : la certitude est ainsi inséparablement la sécurité de l'esprit et la sûreté de l'application, celle-ci ne pouvant pas, sous forme d'efficace opérative, ne pas procéder du vrai une fois connu, suivant le vœu même de nos besoins ; mais celle-là n'advenant point d'autre part qu'elle n'ait été précédée déjà d'une autre application, destinée cette fois non pas tant à nous servir du vrai pour notre bien, qu'à servir cette vérité en quelque sorte un moment, en prenant l'ordre du réel. C'est dire que la méthode de certification comprend deux moments extrêmes, un dernier où nous rapportons les choses à nos fins pour les utiliser dans des œuvres plus particulièrement opératives ou de puissance, un premier où nous nous reportons aux choses elles-mêmes pour les connaître dans des œuvres plus particulièrement certificatrices ou de science, le moment intermédiaire étant celui dans lequel l'intelligence trouve son compte, tranquille qu'elle est alors d'avoir rencontré le vrai là où il se

trouve, dans les choses; et c'est dès lors implicitement nommer la méthode véridique : elle s'appelle, l'expérience ; seule en effet des méthodes, elle nous met à même, par ses procédés, de connaître la réalité en la visant bien droit au nom du vrai ; seule, elle la voit à même par son intuition, seule par ses œuvres elle réalise efficacement pour le plus grand profit de nos besoins : d'un mot, elle est et fait seule toute la science et tout l'art, et telle nous est apparue en effet l'expérience, méthode expérimentale, expérience dont nous avons dit qu'elle se distingue à la fois de l'expérience du vulgaire et de celle des physiciens et savants ordinaires, par ses caractères de variété, de vivacité, de suffisance, de perfection, etc..., et expérience encore dont nous savons qu'elle instaure dans la science de la nature le règne du positif, c'est-à-dire d'une causalité « patente », manifeste aux sens, aux instruments, et aux œuvres certificatrices, envers et contre l'Occulte de certaine Physique ou plutôt de certaine Métaphysique, car le Physicien des causes occultes traditionnelles ne fait rien moins qu'œuvre de Métaphysicien, en installant ses causes ou raisons cachées au lieu et place des causes observables ou bien en se laissant encore obséder par elles lors même qu'il lui arrive de chercher la causalité expérimentale.

Mais telle ne va plus nous apparaître l'expérience, si nous revenons encore, afin de la considérer davantage, à notre maxime de la vérité fonction de l'utile, maxime qui renferme en sa formule lapidaire une des idées inspiratrices de la pensée baconienne. Dès lors en effet que la vérité est essentiellement dispensatrice d'intérêt, elle est d'autant plus noble et possède d'autant plus de prix qu'elle est plus utile, et donc parce que l'expérience fait à elle seule dans le règne naturel tout notre savoir et notre pouvoir, ses connaissances et œuvres sont « considérables », « magnifiques », « incomparables », « merveilleuses » : elles détiennent les secrets de la nature et de l'art et doivent être, comme telles, tenues par les Experts comme un secret, et voici maintenant l'expérience, l'expérience plutôt de la Science Expérimentale, expérience dont nous avons dit qu'elle se distingue avec ses vérités sublimes, ses hautes œuvres, avec ses arcanes en un mot, de la bonne et simple expérience des experts attachés à la vérification du savoir naturel, et dont nous pouvons dire en conséquence qu'elle réinstaure le règne d'une autre causalité occulte et d'une causalité occulte tout autre dans le champ de la science positive, — de telle sorte que l'expérience baconienne se trouve faire devant nous double figure et que chacun reconnaît en elle le visage qui lui est, en raison du temps, déjà connu et familier, ceux-ci, nos contemporains, la face expérimentale et positive, ceux-là, les contemporains du ^{xiii}e siècle, la face plutôt mysté-

rieuse et hermétique : l'historien de Roger Bacon a-t-il à revenir encore sur cette physionomie, et quelle expression va-t-il fixer de tous ces traits ?

Un simple rappel encore d'une idée, la même idée, et nous sommes édifiés déjà sur le sens de la réponse. Comme tout ce qui se sait de véritable et se fait de légitime dans le monde, l'expérience, instrument de science et de puissance, vise à nos utilités, utilités matérielles et temporelles dans le cas de l'expérience extérieure, indirectement aussi par elle utilités spirituelles ou surnaturelles, et c'est parce qu'elle promet « merveilleusement » nos fins qu'elle a tant de prix. Or, comment répond-elle ainsi à ses fins qui sont de servir les nôtres ? Par l'élixir de vie, par l'astrolabe, par la pierre philosophale, par les thèmes généthliques et les oracles de l'astronomie expérimentale, par les connaissances sublimes et les hautes œuvres de puissance, telles les vertus des éléments surprises et captées, tels les appareils « inouïs » et pourtant imaginés et exécutés par certains experts, par les arcanes en un mot de la nature et de l'art. Il semble donc que l'expérience ne se dégage point d'une certaine inspiration hermétique, et qu'elle y est même engagée de tout le poids de sa fonction : c'est ce dont il faut s'assurer par des raisons plus topiques et par le texte lui-même.

La Science expérimentale est ici notre oracle ; n'est-elle pas en effet par excellence la science même de l'expérience ? Notre expérience par conséquent doit être tout ce qu'elle est elle-même, et là surtout où la science expérimentale est le plus et le mieux elle-même, elle doit faire, quant à elle, son plein sens. Jugeons donc ainsi de la dite science : par la quantité en quelque sorte et par la qualité. Elle comprend trois prérogatives, et nous les avons assez décrites pour n'y plus revenir ; notoirement, les deux dernières sont hermétiques, tandis que par la première l'expert remplit simplement à l'égard des autres savants qui lui soumettent leurs raisonnements et leurs expériences imparfaites, la fonction de critique universel. A s'en tenir donc à l'étendue de son exercice, l'expérience est hermétique aux deux tiers (1), et nous devons dire mieux : elle l'est foncièrement, car la science expérimentale est hermétique à fond quand elle réalise véritablement sa définition de science, ce qui lui arrive seulement avec sa troisième prérogative dans laquelle elle jouit d'un objet qui lui revient en propre (2) et dans laquelle elle se trouve comprise en sa signi-

(1) C'est ce que remarque en somme judicieusement Thorndyke : *Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*. Mai 1914, p. 281.

(2) « Ex propriis » : *Op. Maj.*, II, p. 215.

fication absolue (1). Le texte lui-même n'est pas ici sans apporter plus directement son témoignage : n'est-il pas assez significatif par exemple que l'idéal de l'expérimentateur soit Aristote conduisant Alexandre à la conquête du monde « par les voies de la Sagesse » ? Le Bacon de l'expérience ne s'est pas lassé de revenir sur cet exemple qui se trouvait si bien illustrer sa pensée (2), de même que le Bacon de l'illumination ne se lassera pas de revenir sur certaines images comme le miroir d'Algazel (3) ou la chauve-souris éblouie par le soleil (4). Aussi le livre par excellence de l'expérience est-il, on le devine, le fameux *Secret des Secrets* ; Roger Bacon, nous l'avons noté déjà et nous saurons pourquoi en étudiant ailleurs l'illumination (5), se montre à nous toujours la plume avide et chargée d'emprunts : il puise donc libéralement dans ce traité, et un historien a déjà remarqué le prix singulier qu'il reconnaît aux écrits hermétiques attribués par lui au Stagyrite (6). Comment le terme « expérience » ne nous apparaîtrait-il pas après cela chez lui foncièrement affecté, à n'en pas douter, de cette signification hermétique qui s'attachait manifestement à l'« experimentum » dans le vocabulaire du temps (7) ? Ainsi l'expérience vient-elle à être nommée, qu'elle s'adjoit le qualificatif de « secrète », comme si elle ne pouvait mieux se qualifier et se définir, et ces secrets sont de ceux manifestement qui ne doivent pas être révélés (8) ; l'expérience des sens encore vient-elle à être caractérisée, deux fois seulement au cours des trois Opus, par rap-

(1) « *Tertia istius scientiae praerogativa debetur ei magis secundum se et absolute* » : *Hist. Review*, p. 510.

(2) Ainsi : *Op. Maj.*, III, p. 66 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 365 ; 393 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 221-222 ; — *Op. Tert.*, p. 117 ; *Ibid. Frag. Duh.*, pp. 156-157 ; — *Compend. Phil.*, p. 395.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 170 ; 263 ; — *Op. Tert.*, p. 55 ; — *Metaphys.*, p. 20 ; — *Compend. Phil.*, p. 107. — Cf. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure*. Première Partie, Chap. III : *Conditions de l'illumination*.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 2 ; 22 ; — *Op. Maj.*, I, p. 105 ; — *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert.*, pp. 6 ; 69 ; — *Ibid. Frag. Duh.*, p. 171 ; — *Metaphys.*, p. 36 ; — *Compend. Stud. Philos.*, p. 405. — Cf. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure*. Première Partie, Chap. II : *Nécessité de l'illumination*.

(5) Seconde Partie, Chap. IV : « *L'illumination primitive et traditionnelle* ».

(6) Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philos. und spekulat. Theologie*. Bd. XXVII, pp. 21-26. — Cf. *Communia Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 282.

(7) Ce dont on peut s'assurer en se référant aux œuvres ou traités de ces praticiens de l'expérience dont nous avons donné occasionnellement déjà (chap. II, § II, p. 120, note 7), une nomenclature incomplète, et particulièrement aux passages cités à propos de quelques-uns d'entre eux par Lynn Thorndyke, *art. citat.*, pp. 295-298.

(8) *Op. Tert.*, p. 56 ; — *Op. Min.*, pp. 373 ; 385 ; — *Compend. Philos.*, p. 473.

port à l'autre expérience, qu'aussitôt elle se définit, dans un passage du moins (1), l'expérience des arcanes de la nature et de l'art, et ces arcanes ne sont pas quelconques : ils font pendant, dans l'ordre naturel, aux arcanes de la grâce et de la gloire dans l'ordre surnaturel, et ils sont donc des énigmes qui s'ouvrent aux seuls initiés comme les arcanes du salut sont des mystères qui s'ouvrent par exemple dans l'âme sanctifiée aux seules intuitions de l'extase (2) : l'expérience extérieure doit être au fond hermétique comme l'expérience intérieure sera foncièrement mystique, et il y a, croyons-nous, entre hermétisme et mysticisme, une convenance sur laquelle nous pourrions mieux revenir à propos de l'illumination, puisque nous connaissons alors les deux termes en présence, l'expérience des sens extérieurs et l'expérience dite de l'illumination intérieure. De même, la science expérimentale vient-elle à être nommée comme la science où l'Antéchrist excellerait, où excellent déjà ces fameux peuples tartares dont Bacon, et pour cause (3), a pour ainsi dire l'âme obsédée, comme la science aussi où nous devons exceller nous mêmes, nous Chrétiens qui avons à instaurer le règne du Christ sur la terre ? elle désigne alors manifestement les sciences et arts analogues aux sciences divinatoires et aux arts magiques ou mieux ces arts et ces sciences mêmes (4), et point n'est besoin de relever que c'est avec l'Antéchrist, ses suppôts et ses adversaires, qu'elle est et qu'elle fait tout ce qu'elle peut être et tout ce qu'elle peut opérer. Aussi bien, notre scientia « experimentalis » qui avec sa troisième prérogative réalisait pleinement son nom de science, y réalise pleinement encore son nom d'« expérimentale », puisqu'elle est par antonomase, nous dit Bacon, la science même de l'expérience ; elle est donc par excellence la science des expérimentations secrètes, et c'est ainsi qu'elle se désigne en fait elle-même « scientia secretorum experimentorum » (5) ; elle s'appelle aussi « l'ars experimentalis » (6), et l'art expérimental, c'est l'art des arts, l'art sublime et magnifique, le Grand Art, celui de la transmutation des métaux et de la prolongation de la vie (7) ;

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(2) « Septimus [gradus scientiae interioris] consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa quae non licet homini loqui » : *Op. Maj.*, II, p. 171.

(3) Ils sont en effet les précurseurs de l'Antéchrist dont les temps sont proches.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 368 ; — *Hist. Review*, pp. 514-515.

(5) *Metaphysica*, p. 6.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 205 ; — *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 149.

(7) *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 156 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9 ; — *Hist. Rev.*, p. 508 ; — *Op. Maj.*, III, p. 124 ; — Cf. Withington : *Roger Bacon and Medicine*, dans *Bacon Essays*, p. 348.

elle se nomme encore la « *via experimentalis* », et cette voie ou méthode expérimentale qui fait la vérité et la vertu d'une Astrologie judiciaire et opérative distincte de l'Astronomie commune, est un arcane renfermé dans quatre sciences fermées à triple tour (1) ; elle est enfin excellemment la science de la vraie Magie (2), et les livres de la Magie véridique se trouvent désignés dans le Miroir d'Astronomie sous le nom de livres « expérimentaux » (3) : c'était le terme suprême, on s'en souvient (4), qui disqualifiait les procédés des Magiciens auprès des autorités ecclésiastiques lors de la condamnation de l'année 1277.

L'expérience peut s'appeler maintenant l'expérience physique ou connaissance positive des êtres et phénomènes naturels par le moyen des sens, des instruments et des œuvres ; certes, elle est bien telle, et avec elle tous les caractères demeurent que nous lui avons reconnus ; mais la nature ne s'arrête pas à notre monde sublunaire, elle continue par le monde céleste ; que dis-je ? avec le monde des astres plutôt elle commence, car elle commande quand elle s'appelle le Ciel, tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait quand elle s'appelle la Terre, et il faut voir là pour le dire en passant, le plus merveilleux témoignage en faveur de l'unité de Dieu, créateur et régulateur de l'univers. De ces deux mondes, il y a deux sciences (5), et donc il y a deux expériences extérieures de la nature, l'une qui nous fait expérimenter la causalité causante des astres, l'autre, la causalité causée des choses d'ici-bas, et c'est la première qui s'attribue surtout la vertu de l'« *experimentum* » (6). L'expérience peut s'appeler encore l'expérience mathéma-

(1) *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 152.

(2) Expérimental et Magique tendent en effet chez lui de tout leur sens à s'équivaloir, et il en est de même chez ses contemporains, comme c'est aussi l'avis de Thorndyke aux citations de qui nous renvoyons encore (*Art. cit.*), équivalence sur laquelle nous n'insistons pas maintenant pour pouvoir mieux en faire état tout à l'heure.

(3) *Speculum Astron.*, chapit. XVII : « Sunt quidam libri experimentales, quorum nomina necromantiae sunt conterminales. »

(4) « Item libros... continentes experimenta sortilegiorum.... » — Roger Bacon dit de même (*Op. Tert.*, p. 47) : « experimenta vetularum et sortilegia »

(5) *Speculum Astron.*, chap. III : « Secunda magna Sapientia quae similiter Astronomia dicitur, est scientia iudiciorum astrorum, quae est ligamentum naturalis philosophiae et mathematicae. Si enim sic ordinavit Deus altissimus sua summa Sapientia mundum istum, ut ipse qui est Deus vivus caeli non vivi, velit operari rebus causatis quae inveniuntur in his quatuor elementis inferioribus, per stellas mutas et surdas, sicut per instrumenta ; et nos habemus unam scientiam mathematicam quae docet nos in rerum causis causationem causarum considerare, et aliam naturalem quae docet nos in rebus causatis causationem creaturarum experiri... » — Cf. *Op. Maj.*, I, pp. 287 ; 379.

(6) Toujours d'accord en cela avec ses contemporains dont par exemple Vincent de Beauvais, pour qui les philosophes par de sûres expériences décou-

lique ; certes elle est bien telle et elle reste celle que nous avons sous ce nom décrite, mais les mathématiques sont encore (n'est-ce point là en vérité un sens qui découle d'une de leurs deux étymologies (1), sens péjoratif, il est vrai, quand il désigne la fausse Magie, mais sens ennobli sitôt qu'il désigne la bonne ?), science judiciaire ou divinatrice : leurs figures en conséquence sont aussi les figures astronomiques dont la vertu est celle même du ciel (2), et si celles-là sont certificatrices qu'elles appliquaient ingénieusement aux vérités de la nature et même aux vérités du monde spirituel, que dire de celles-ci qui nous font connaître tout et de tout ici-bas, dans le présent, le passé et l'avenir, en disposant dans leurs figures l'influx des constellations, sous la forme par exemple du fameux schème ou thème pyramidal (3) ! L'expérience enfin peut s'appeler l'expérience critique, discriminative, en dernière instance, du vrai et du faux dans les expériences et raisonnements de toutes les sciences de la nature ; certes encore, elle est telle, et telle elle demeure, mais critique, ne l'est-elle pas surtout, quand il lui revient de juger du bien-fondé des sciences et des arts magiques ? Le fait est digne de remarque : Roger, nous l'avons vu, finit de parler de la science expérimentale en célébrant en elle la science des hautes œuvres et des connaissances sublimes qui permettent de discerner les vrais et les faux magiciens ; mais son dernier mot sur elle est aussi le premier ; commence-t-il à parler d'elle en effet, c'est encore cette fonction de haute critique qu'il envisage (4), comme si elle suffisait en vérité à la définir. Nous n'avons pas à nous en étonner, puisqu'il est entendu déjà que la science expérimentale sert les autres pour finalement s'en faire servir comme de moyens dans l'accomplissement de ses finalités propres, moyens et fins qui sont des arcanes, et c'est de cette façon qu'elle est la reine du savoir naturel, semblable à ces maîtresses qui dressent d'abord leurs servantes pour mieux tirer parti

vrent l'influence des planètes sur notre monde et par des expériences encore prouvent la divination des présages : *Specul. Naturale* XXXII, p. 119 ; XVI, p. 43.

(1) *Op. Maj.*, I, p. 239 ; — *Op. Tert.*, p. 269.

(2) *Speculum Astron.*, Cap. XI : « Tertius autem est modus imaginum astronomicarum..., qui virtutem nanciscitur solummodo a figura coelesti... » Cf. *Op. Maj.*, I, p. 388 ; — *Op. Tert.*, p. 107.

(3) *Op. Maj.*, I, pp. 119 ; 123 ; 138 ; 218-219 ; 250 ; 288 ; 380 ; — *Op. Maj.*, II, p. 35 ; — *Op. Tert.*, p. 114 ; 117. — Toujours d'accord en cela avec ses contemporains dont un Mss de la Bodléienne (Mss. 266) nous atteste ici le vocabulaire : « haec stella est multae efficaciae ad experimenta amoris » (Fol. 106^r).

(4) *Op. Maj.*, II, p. 172. — Toujours d'accord en cela avec ses contemporains, le même Mss de la Bodléienne nous disant par exemple que « magi volunt experimentorum aliqua operari veraciter ». (Fol. 22 v.).

par la suite de leur service : sans être à elle seule toutes les expériences, l'expérience hermétique est la fin et le fond de l'expérience baconienne.

Ainsi Roger Bacon a beau ne plus s'en tenir aux raisons occultes qu'il ridiculisait comme étant les seules causes explicatives de la Physique du vulgaire des savants (1) : le voilà maintenant qui tient pour un autre « Occulte », occulte qui n'est manifeste qu'aux seuls experts et qui ne doit être manifesté qu'aux seuls experts, et c'est cet occulte-là caractérisant l'expérience baconienne qu'il importe, si possible, de mieux entendre encore. L'Alchimie va nous mettre sur la voie, bien que l'alchimie de Bacon ne soit pas, si l'on en croit un historien (2), tout à fait celle de ses contemporains, ce qui d'ailleurs est ici sans conséquence, et un recours rapide à la pensée du temps va faire le reste. On sait que les alchimistes, et c'est là chez eux une idée qui remonte aux alchimistes grecs (3), professent l'existence simultanée dans les choses, de qualités apparentes et de qualités cachées, opposées les unes aux autres (4), de telle sorte que l'art consiste pour eux à rendre manifestes les qualités occultes et réciproquement (5). Ce que la nature est pour l'expert quand il s'appelle l'alchimiste, l'expérimentateur de l'élixir de vie et de la pierre philosophale, ne le serait-elle pas encore pour lui, quand il est le praticien de toutes les hautes œuvres naturelles et artificielles, sinon peut-être, apparemment du moins, l'astrologue versé

(1) Tous les droits restent saufs, nous l'avons dit, de la Métaphysique, à qui revient précisément la spéculation de ces causes cachées, objet de la Physique vulgaire.

(2) Pattison Muir : *Roger Bacon, his relations to Alchemy and Chemistry*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 310; 315; 319.

(3) Comme le témoigne par exemple un axiome attribué à Démocrite par Synésius : « Transforme leur nature, car la nature est cachée à l'intérieur ». (Cf. Berthelot : *La Chimie au Moyen Age*. Paris 1885, T. I, p. 313).

(4) Comme le dit par exemple Vincent de Beauvais, dans son *Speculum naturale* (Lib. VIII), entendant par là exprimer le principe de la doctrine alchimique de son temps : « Toute chose douée d'une qualité apparente possède une qualité occulte opposée, et réciproquement » (cap. 44); — « Dans ses qualités apparentes (manifestum), le fer est chaud, sec et dur; dans sa constitution secrète (occultum), il possède les qualités opposées, la mollesse par exemple. Aussi, ce qui, quant aux apparences, est mercure, est fer dans son intimité... » Dès lors, en modifiant les qualités du mercure [on sait que le mercure des philosophes est la matière première de tous les métaux : Cf. Berthelot : *Les origines de l'Alchimie*. Paris 1885, pp. 280-281] « dans leurs proportions relatives, on peut obtenir soit du fer, soit de l'argent, soit de l'or... » (cap. 54); — et enfin (cap. 85) : « ce qui est extérieurement du cuivre, est intérieurement de l'or et comme l'âme du métal. » (Cf. Berthelot : *La Chimie au Moyen-Age*, T. I, pp. 283-284; — Pattison Muir : *Roger Bacon, his relations to Alchemy and Chemistry*, dans *Bacon Essays*, p. 289).

(5) Cf. Berthelot : *Op. cit.*, p. 313.

dans l'astronomie expérimentale, judiciaire et opérative (1) ? Elle s'étagerait alors devant lui sur deux plans : l'un patent, qui n'est autre que la scène familière aux regards du vulgaire, et du vulgaire des savants, l'autre essentiellement latent (2), qui détient la clef de la vérité de la nature et de l'art, et tout son savoir et son pouvoir conséquemment consisteraient à faire passer le premier dans le champ du second, cette manifestation de l'arcane, accomplie par le seul expert ayant à s'accomplir devant les yeux des seuls experts. D'autant plus que nous savons, en élargissant notre enquête et en nous référant à la pensée du temps, que la vieille Physique — et elle n'était pas sans régner encore — tenait que les choses de la nature étaient composées des seuls quatre éléments (air, terre, feu, eau) et caractérisées par leurs quatre qualités (chaud, froid, sec et humide) ; mais le plus ingénieux raisonnement, et les Physiciens étaient virtuoses en l'espèce, ne pouvait expliquer avec ces quatre éléments et ces quatre qualités, maintes propriétés nouvelles que l'étude de la nature, en progressant, amenait de plus en plus à découvrir : faut-il citer par exemple, comme le cite à ce propos un historien (3), l'action merveilleuse alors de l'aimant, qu'étudiait entre autres, nous le rappelons, le maître de Bacon, Pierre de Maricourt (4) ? De là, et cela depuis déjà le ^{xii}^e siècle, l'idée de prêter aux choses des vertus occultes, vertus qui n'étaient plus justiciables du raisonnement, comme les éléments et qualités, mais seulement de l'expérience, — en sorte que l'expérience, pour Roger Bacon comme pour maints de ses contemporains, avait justement pour objet la manifestation de ces vertus cachées, et que c'était là sa fonction caractéristique et sa définition même. D'où quatre conséquences qui ont leur prix pour nous, car elles résolvent, les trois premières du moins, des difficultés restées jusqu'ici, somme toute, en souffrance, et la dernière n'est pas sans quelque intérêt historique.

(1) Si nous avons bien compris en effet « la voie expérimentale » de l'astronomie judiciaire fondée sur l'expérience, elle consiste à faire état de la coïncidence, dans le passé, des grands faits historiques avec certaines révolutions sidérales, pour juger de l'avènement dans l'avenir des mêmes faits lors de la réapparition des mêmes phénomènes astronomiques ; elle n'est pas sans rappeler ici le procédé de la méthode expérimentale, et elle n'est donc pas aussi hermétique qu'elle peut le paraître, pour autant du moins qu'elle a cet objet, car elle comprend (et nous en prenons acte tout à l'heure) quatre sciences plus secrètes les unes que les autres.

(2) A ces deux plans, nous verrons ailleurs s'en ajouter un troisième, tourné celui-là vers le divin, avec l'expérience de l'illumination intérieure, souveraine certificatrice de l'expérience extérieure.

(3) Lynn Thorndyke : *Art. cit.*, p. 285.

(4) Cf. G. Hellmann : *Petrus Peregrinus. De Magnete* (1269). *Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus*; N° 10. *Rara Magnetica* (1269-1599). Berlin 1898.

D'une part, en effet, l'on comprend maintenant pourquoi l'expérience de l'expert l'emporte sur celle du physicien philosophe. Elle l'emportait, disons-nous, par l'usage des instruments et des œuvres certificatrices ainsi que par l'emploi de l'expérience dite mathématique ; sans doute, mais elle l'emporte surtout sur elle, parce qu'elle est vive et complète et parfaite, étant en effet pertinente aux choses dont elle nous manifeste les vertus cachées, alors que l'expérience de la physique philosophique, en rendant compte des choses par les quatre éléments et leurs quatre qualités, est irrémédiablement imparfaite, incomplète et toute générale, — ce qui n'implique pas le moins du monde que les vertus occultes s'opposent aux fameux éléments et à leurs fameuses qualités, mais bien qu'elles se superposent à ces facteurs d'explication classique, l'expérience venant ainsi compléter, vivifier et parfaire la vieille Physique dont Bacon encore une fois (1) est, en la mettant de cette manière au courant des investigations scientifiques, bien plutôt un représentant fidèle qu'il n'est le représentant de je ne sais quels progrès en dehors et à l'encontre des voies traditionnelles. Mais d'autre part aussi l'on comprend pourquoi l'expérience des experts, tout en se distinguant de l'expérience vulgaire, tient compte aussi, et un grand compte, de l'expérience du vulgaire, voire même, si expérience il y a, de celle des brutes (2) ; nous nous l'expliquons déjà un peu par le prix singulier reconnu par Roger à la logique naturelle toute spontanée commune à l'homme et à l'animal, mais nous nous l'expliquons bien mieux si la connaissance des propriétés occultes, loin d'être le fait de la raison, est le fruit de l'expérience sus-dite, d'une expérience que les gens simples et les brutes peuvent savoir et réussir comme celle par exemple de l'élixir de vie, et peuvent même, au dire d'Arnauld de Villeneuve (3), connaître et accomplir avant les savants, à tel point que Roger Bacon, passant à la théorie après avoir prêché d'exemple, fait de la crédulité l'attitude préalable de la vraie méthode, attitude préalable à l'expérience qui à son tour doit être préalable au raisonnement (4). Surtout l'on comprend en quoi et pourquoi l'expérience est si merveilleuse et secrète et l'est si bien qu'elle s'attribue

(1) Nous l'avons constaté déjà en effet particulièrement en Astronomie.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 211-220 ; — *Op. Tert.*, pp. 46-47.

(3) « Nam cum notitiam proprietatum non possit haberi per rationem, sed tantum experimento vel revelatione, et experientia et revelationes sunt communes vulgo et sapientibus, possibile est ut proprietatum notitiae prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis. » (*Repetitio Super Canon « Vita brevis » ; De parte operativa. Opera.* Lyon 1532, Fol. 276.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 202 ; 219 ; *Ibid.* III, p. 22 ; — *Op. Tert. Frag. Duh.*, pp. 52 ; 97.

ces qualificatifs en toute propriété et réalise d'autant mieux sa notion qu'elle est plus étrange et moins conforme à la raison (1). Enfin l'on comprend pourquoi Roger Bacon tient tant à distinguer d'une fausse et maligne magie, une magie véridique et bienfaisante : c'est que si les magiciens vraisemblablement (nous le redirons) ont été les premiers à expérimenter, les expérimentateurs, à l'époque où ils sont encore à inventorier et à circonscrire leur domaine ainsi qu'à essayer leurs moyens d'investigation, seront les derniers à renier la Magie, et cette époque est celle de notre moine. Décidément, obsédée comme elle l'est de cet occulte spécial que viendra réduire plus tard sans doute une plus saine méthode expérimentale, mais qui avait déjà pour son compte réduit, au nom de la méthode expérimentale, un occulte moins physique ou plutôt plus métaphysique, l'expérience baconienne dite des sens extérieurs serait d'inspiration essentiellement hermétique : la science expérimentale serait bien la science merveilleuse qu'elle est si souvent proclamée (2), et Roger Bacon serait en vérité le « Docteur des Merveilles », le « Docteur Admirable » de l'histoire (3).

Hâtons-nous pourtant de le dire ou de le redire plutôt, expressément cette fois, sous forme de deux remarques : le Bacon n'est point oublié des exemples familiers qui ont présidé à la critique des méthodes, le Bacon de l'arc-en-ciel, de la réflexion et de la réfraction de la lumière, bref de toutes les vérités naturelles certifiées par la méthode expérimentale ; ici déjà,

(1) C'est ce que remarque aussi un historien comme Lynn Thorndyke en le constatant chez les « expérimentateurs » du temps ou un peu postérieurs : *Art cit.*, p. 290.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 221 ; — *Op. Tert.*, p. 45 ; — *Ibid. Frag. Duh.*, p. 156 ; p. 157 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 19 ; — *Hist. Review.*, p. 511.

(3) C'est là en effet le mot qui sous sa plume qualifie à chaque instant ses expériences, et c'est donc le mot qui qualifie le mieux et dont en fait a été qualifié le théoricien et le praticien de l'expérience. Que si l'on demande à quelle époque cette qualification a été attribuée à notre Bacon, l'on cherchera beaucoup pour trouver qu'elle ne doit guère lui être contemporaine, car aucun des érudits qui fouillent les manuscrits — et c'est le P. Ehrle qui l'a fait observer [*Archiv. für Litteratur und Kirchengeschichte*. Bd. I, p. 368] — n'est parvenu jusqu'à présent à découvrir dans un seul document du XIII^e siècle ou des premières décades du XIV^e, l'un des titres que l'on employa si fréquemment par la suite : « Doctor Angelicus, doctor Seraphicus, doctor Subtilis, doctor Solemnis... ». — Little fait la même remarque [*The grey Friars at Orford*, p. 139, note 3] à propos du maître vénéré de Roger Bacon, Adam de Marisco, qualifié d'« illustris », et il nous dit ailleurs [*Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 6, note 1] que c'est chez Bartholomée de Pise [*Conform.* I, p. 338, édit. Quaracchi] qu'il relève, employée pour la première fois, la dénomination d'« Admirable ». Or, la Chronique des XXIV Généraux date de l'an 1370 environ.

l'expérience sait aussi et fait des merveilles, et elle est alors tout simplement, avec les réserves qui s'imposent en pareille comparaison, noter observation et expérimentation modernes, et, toujours sous les mêmes réserves, le Livre des expériences, c'est maint livre de Ptolémée, d'Haly, d'Alhacen, etc..., et l'idéal de l'expert, c'est maître Pierre, le « Maître des Expériences », qui « veut, en expérimentant, vérifier tout le savoir » (1). Peut-on vraiment être plus à l'aise pour reconnaître ainsi que l'expérience n'est pas toujours appliquée aux arcanes sublimes de la nature et de l'art, quand on remarque d'autre part et qu'on l'a relevé à dessein en étudiant les deux dernières prérogatives de la science expérimentale, que l'expérience hermétique met à contribution la simple expérience positive ? Certes, il est entendu que l'expérience hermétique est comme l'âme de l'expérience, mais cette âme s'attache un corps, et ce corps c'est tout l'appareil des procédés expérimentaux ; est-il assez caractéristique par exemple à ce point de vue que Roger convie la science à dire son mot dans les extravagances de la magie ? L'expérience hermétique ne laisse donc pas que de se servir de la simple expérience physique et, partant, au lieu de l'asservir et de la desservir par conséquent autant peut-être qu'on pourrait le croire, elle lui servira pour le moment où elle ci viendra à se libérer d'elle et de l'obsession d'un occulte singulier deux fois scellé, car tel est le fait général qui semble bien présider au développement des sciences, et le cas de notre moine n'est pas si extraordinaire : les vérités et méthodes scientifiques sont aux premières étapes de leur histoire, comprises dans un ensemble de spéculations et imaginations dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont bien étranges, et c'est par degrés qu'elles s'en déprennent, comme l'ont bien montré en particulier Berthelot et ses collaborateurs, pour la chimie sortant de l'alchimie (2) dont les fameuses « clefs » par exemple sont déjà, *mutatis mutandis*, certains des procédés sinon les procédés les meilleurs de nos chimistes modernes (3), et comme l'on cherche à le prouver en général pour l'expérience tout entière qui sortirait de la Magie (4), en se libérant

(1) *Op. Tert.*, cap. XIII.

(2) *Les Origines de l'Alchimie*. Paris 1885 ; — *Introduction à l'étude de la Physique des Anciens et du Moyen Age*. Paris 1889 ; — *La Chimie au Moyen Age*. Paris 1893.

(3) Ces clefs sont : « congelatio, resolutio, inceratio, proportio ; sed alio modo purificatio, distillatio, separatio, calcinatio et fixio. » Cf. *Epist. de Secret. Oper. art. et nat.*, p. 548. — Sur leur sens, voir Berthelot : *Les alchimistes grecs*. Paris 1888, T. I, p. 245.

(4) Cf. Lynn Thorndyke, *art. cit.*, p. 298 ; — Cf aussi le même : *The place of Magic in the intellectual History of Europa*. New-York 1905 ; — *The attitude of Origene and Augustine to Magic*, dans *The Monist*. Janvier 1908, T. XVIII, pp. 46-66 ; — *Julius Formicus Maternus. A Roman Astrologer as a*

en quelque sorte progressivement de sa gangue hermétique à coups d'efforts, efforts sans doute d'application manuelle à l'aide d'instruments ou d'artifices toujours plus adéquats à leur tâche de science et de puissance, mais efforts surtout d'idées explicatives toujours mieux inférées des faits et mieux référées ensuite aux faits. Ainsi de l'expérience baconienne : elle est engagée dans l'hermétisme — et c'est le large tribut payé au temps — par un mouvement qui la porte avec insistance vers les arcanes d'une nature foncièrement occulte, mais elle s'en dégage — et c'est l'heureux tribut consenti au progrès — par un autre qui la porte vers une idée plus saine de la vérité et de la réalité, et vraiment devant cette loi générale qui régit ainsi l'histoire des sciences de la nature, nous aurions mauvaise grâce de tenir rigueur à Bacon de ces fameuses œuvres et connaissances sublimes auxquelles il attribuait tant de prix, quand elles étaient comme le passif de son génie et la rançon de ses expériences scientifiques (1), quand surtout elles attiraient pour la plupart à elle les efforts et la croyance de son époque (2), et qu'elles devaient même attirer encore longtemps après, pour quelques unes d'entre elles, la curiosité et la foi de maints savants, songeons seulement au Campanella des « Six livres Astrologiques » et au François Bacon surtout de la « Silva Silvarum » (3). Son hermétisme après tout est-il si étrange ? Ne parlons pas de son Astrologie, de ses horoscopes et de ses oracles, qui ont bien quelques aspects d'ailleurs par lesquels ils regardent la science, ne serait-ce que la dépendance dans laquelle se trouvent les mœurs humaines, des ambiances naturelles, une théorie des milieux avant la lettre ; ne parlons pas non plus de ses idées sur la puissance singulière du Verbe et autres analogues qui ne sont pas sans former la matière de ce qu'on appelle maintenant les « Connaissances psychiques », connaissances auxquelles maint savant dénie d'avoir un objet scientifique comme si une

historical Source, dans *Classical Philology*, T. VIII, pp. 415-435. Un article annoncé comme devant paraître sur « *Some mediaeval conceptions of Magic* », n'est pas encore parvenu à notre connaissance et nous n'avons pu lire l'article du *Classical Philology*. — Cf. Hubert et Mauss : *Esquisse d'une théorie générale de la Magie. L'Idée de Mana*, dans l'*Année Sociologique*, 1902-1903, p. 109 sq.

(1) Cf. David Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. An VI, Fasc. 6, pp. 561-562.

(2) Nous n'entendons point signifier, naturellement, que le goût des sciences et des arts hermétiques provient, chez Bacon, seulement de l'esprit du temps, et que le sens et la pratique de la véritable expérience revient à son seul génie. N'oublions point ce qu'il doit aux Arabes pour l'une et l'autre expérience hermétique et physique, et n'oublions pas davantage qu'il n'était pas, il s'en faut, le seul expérimentateur de son temps, ni le meilleur.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 269, note 1 ; *Ibid.*, II, p. 222, note 1, deux justes remarques de Bridges. Cf. aussi *Introd.*, p. LXV.

chose ne devenait pas scientifique du jour où l'on commence à l'étudier scientifiquement (1) ; son savoir et son art expérimental, c'est celui de la force magnétique, de la puissance explosive, de l'incombustibilité et de la luminosité indéfinies, de machines merveilleuses qui nous permettent de voyager avec une rapidité inouïe, de descendre et de marcher sous l'eau, de lever au commandement du doigt des fardeaux prodigieux, de voler dans les airs, etc... ; mais tout cela est réalisé devant nous ou sur le point d'être réalisé par nous ou escompté par nous comme réalisable, et il n'y a pas jusqu'à la transmutation des métaux qui n'ait plus maintenant l'absurdité qu'on lui a longtemps trop volontiers prêtée : en vérité, la sagacité de la nature étant sans limites (2), n'est-ce point céder au désir du moindre effort trop naturel à l'esprit humain que de douter, après ce qu'elle nous a donné déjà, des possibilités indéfinies de l'expérience (3) ? Et celui sous la plume duquel nous relevons cette sentence toute lapidaire, pouvait-il vraiment, s'il lui arrivait jamais de désespérer dans ses recherches, se dire à lui-même autre chose que les paroles mêmes dont le grand Albert se faisait une devise d'espérance, paroles empruntées déjà au maître arabe Avicenne : « Si je ne voyais pas l'or et l'argent, je pourrais douter du moyen de les faire ; mais je les vois et je conclus que ce moyen existe » ? (4). Roger Bacon n'est donc pas je ne sais quel visionnaire dont l'histoire viendrait démentir une à une les fictions ; mais il n'est non plus je ne sais quel devin qui aurait, point par point, révélé ce que l'histoire a ratifié et aurait à ratifier par la suite : il fait figure à la fois de rêveur et de prophète, et nous prophétisons et rêvons comme lui maintenant, et d'autres viendront après nous rêver comme nous, mais réaliser aussi nos prophéties comme nous avons réalisé les siennes, car pour reprendre la parole même de Para-

(1) Cf. Boirac: *La Psychologie inconnue*. Paris 1912. Préface, p. XII.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 113 ; — *Op. Tert.*, p. 111.

(3) *Op. Min.*, p. 385 : « Nos sumus pigri ad experiendum secreta naturae, immo nec agimus omnia ; et ideo reputamus maximas et pulcherrimas virtutes esse impossibilia et absurda ».

Notons pourtant que lorsqu'il célèbre les inventions mécaniques et techniques, Bacon parle moins au futur qu'au présent et même au passé, et qu'il a donc moins foi peut-être alors à la science à faire qu'aux savants qui l'auraient, à ce qu'il croit, déjà faite, en réalisant presque toutes ces merveilles ; il ne cesse pas ainsi d'être, même encore là, l'homme de ses autorités, et ces autorités auxquelles il prête, conséquent avec lui-même, la créance qu'il estime devoir être accordée aux experts, sont vraisemblablement surtout les Arabes (Cf. Sebastien Vogl: *Die Physik Roger Bacos*, Inaugural Dissertation. Erlangen 1906, pp. 99-100).

(4) Cité par Henry Luquet: *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'Ame de Jean de la Rochelle*. Paris 1875, p. 461.

celse (1), le monde, avant de finir, verra se vérifier et se réaliser ce qu'on regarde maintenant comme impossible et incroyable, qu'on n'ose pas escompter et dont on désespère. L'attitude est toujours la même de cet homme dont parle Pascal en songeant à l'humanité, lequel homme apprend éternellement ; seules, les places changent des personnalités qui l'individualisent, dans le progrès de l'histoire : Bacon est moins avancé que nous, mais nous sommes en avance comme lui sur la science faite, par nos intuitions — et par nos rêves.

(1) Cité sans référence par Strunz : *Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter*. 1910, qui traduit ainsi : « Und ehe einst die Welt aufhören wird, wird wunderbarlich wahr werden, was jetzt noch als unmöglich gilt, als unerhofflich, unglaublich und verzweifelt ».

TABLE ANALYTIQUE

PRÉFACE

Raison, objet, méthode et plan de l'ouvrage : pp. 7-14.

INTRODUCTION

EXCELLENCE DE LA SCIENCE ET NÉCESSITÉ DE LA MÉTHODE

La Science et ses trois grands attributs : p. 15. Les deux ordres dans lesquels ils resplendissent, et excellence particulière de l'un d'eux : pp. 16-17. Par où l'on voit s'affirmer déjà le primat d'une des trois « prérogatives sapientielles » : p. 18.

La Méthode et sa nécessité en toutes choses, nécessité impérieuse particulièrement dans le savoir; d'où la question se pose à laquelle l'ouvrage doit répondre : pp. 18-19.

CHAPITRE I

LA MÉTHODE « CERTIFICATRICE »

Deux études à faire : celle de la certitude et de la vérité, et après et d'après elle, celle de la vérification ou « certification » par les méthodes : p. 21.

§ I. — CERTITUDE ET VÉRITÉ

La certitude en son idée commune. Son premier caractère : quiétude ou sécurité de l'esprit : p. 22. La certitude illustrée par l'exemple : un autre caractère apparaît, la sûreté de l'application : pp. 23-24. Prééminence de ce second caractère qui est le fond de la certitude et le fondement même de la certification : pp. 25-27.

Idee inspiratrice de cette conception positive de la certitude : la notion utilitariste de vérité : p. 27.

L'Utilitarisme baconien. Son thème d'abord : il n'y a en fait de vérité digne de ce nom que celle qui fait le « *bonum scientiae utile* », et non celle par conséquent qui fait le « *bonum scientiae secundum se* ». Ce qu'est dès lors la considération parfaite de la Sagesse : pp. 28-29.

Puis ses sources : la Métaphysique et le primat de la cause finale ; — la Psychologie avec la primauté du vouloir et la priorité de l'instinct ; — la Philosophie morale et la Théologie avec leur primat du bien et de la béatitude : pp. 29-32.

Enfin ses conséquences : l'utile nous fait chercher le vrai ; il nous le fait trouver ; il nous le fait qualifier : pp. 32-34.

L'inspiration générale de cette doctrine utilitariste de la vérité et de la certitude : la connaissance humaine, et la gravitation des choses autour de nos fins : p. 34.

§ II. — TROIS MÉTHODES

Un mot de l'historien pour rappeler sa manière : la critique baconienne des méthodes est étudiée ici en elle-même et pour elle-même et non dans la contribution que l'histoire pourrait apporter à son étude ou que son étude surtout pourrait apporter à l'histoire : p. 35.

Les Méthodes qui se présentent : l'autorité, le raisonnement et l'expérience : pp. 35-36.

La méthode d'autorité : comment elle se décompose en trois autres : p. 36.

Les autorités et leur critique : les deux premières : pp. 37-38. Surtout critique de l'opinion commune : le vulgaire ne peut savoir le vrai : pp. 38-40. Il ne peut le recevoir : pp. 40-41. Les deux ordres du vrai et de ceux qui savent le vrai : p. 42. Quelques difficultés et leur réponse : pp. 42-43.

L'autorité comme telle, et sa critique : pp. 43-44, laquelle nous fait passer au raisonnement.

Le raisonnement et sa critique : l'argument se suffit, mais ne nous suffit pas, et cet argument se dit de la déduction : pp. 44-45. Mais se dit-il de l'induction et du « discours » comme tel ? Gravité et difficulté de la question : pp. 45-46. La réponse : l'induction est visée : pp. 46-50. Mais en même temps quelques clartés déjà sur la méthode expérimentale, lesquelles nous attestent qu'un certain discours seulement est condamné et que le discours comme tel reste sauf. La Logique spontanée, et les deux inférences qui se trouvent, par induction et par déduction, certifier la vérité : pp. 50-52.

Les deux critiques du raisonnement et de l'autorité nous amènent à la « certification » par la voie de l'expérience : pp. 52-53. L'Expérience et ses titres de méthode certificatrice : pp. 53-54. La parole est laissée à Roger Bacon pour résumer son « Discours de la Méthode » : pp. 54-55.

*
**

Que si le sort nous intéresse pourtant des deux autres méthodes et de la méthode surtout d'autorité, le procédé discursif restant sauf en effet, l'on remarquera que Roger Bacon semble bien démentir pratiquement sa critique, mais l'on verra aussi cette contradiction s'adoucir et se réduire quand s'édifiera la doctrine de l'Illumination : pp. 55-57.

CHAPITRE II

EXPÉRIENCE ET MÉTHODE EXPÉRIMENTALE

L'expérience est étudiée d'abord dans ses caractères de connaissance certifiée, pour être comprise ensuite et suivie dans ses procédés de méthode certificatrice : p. 59.

§ I. — L'INTUITION EMPIRIQUE

L'expérience caractérisée par les qualités ou attributs de sa connaissance propre : p. 60.

La connaissance expérimentale est bien ce qu'elle doit être par rapport à la connaissance soi-disant certificatrice des deux autres méthodes : une connaissance intuitive, intuition qui ramène l'historien, pour la préciser encore, à l'idée baconienne de la certitude : pp. 60-62.

Cette intuition, inséparablement celle des sens et de l'intelligence, mais de l'intelligence au service et même dans la servitude des sens et du sensible, est tout empirique : pp. 62-63, et à ce propos, idée baconienne de l'expérience dite mathématique : pp. 64-67.

Cette intuition empirique est celle de la vérité dans sa singularité concrète : pp. 67-68, et à ce propos, l'universel et le singulier devant la vérité et la réalité : pp. 68-69. Encore la logique spontanée dans la contribution qu'elle nous apporte à l'étude de l'expérience, intuition de la vérité et de la réalité singulières : pp. 69-71.

Cette intuition du vrai dans son individualité concrète, est surtout une intuition visuelle : pp. 71-72. Les sens dans leur contribution respective à la science, et excellence de la Perspective : pp. 72-73.

De la connaissance certifiée propre à l'expérience, nous pouvons passer maintenant à la méthode expérimentale certificatrice : pp. 73-74.

§ II. — L'EXPÉRIENCE, MÉTHODE SCIENTIFIQUE

Intuition empirique dans la connaissance qui la caractérise, l'expérience est en dépit de cet empirisme, méthode expérimentale ou scientifique dans ses prérogatives et ses procédés caractéristiques : p. 74.

Les prérogatives de l'expérience certificatrice, comparée aux autres expériences : pp. 74-78.

La certification expérimentale et ses divers procédés : p. 78.

L'exercice des sens d'abord : observation et raisonnement expérimental : pp. 79-81. Déficiences et défaillances des sens extérieurs : pp. 81-83.

L'usage ensuite des instruments : p. 83.

Surtout l'accomplissement des « œuvres certificatrices » : p. 84. Premiers exemples : p. 84. L'expérimentation à travers la Perspective, la Physique et l'Astronomie : pp. 85-91.

L'emploi enfin des Mathématiques : comment et pourquoi cette même expérience qui dépassait tout à l'heure (§ I) le pouvoir des Mathématiques, recourt à lui pour être une méthode de science : pp. 92-95. L'Expérience scientifique, inséparablement raisonnement mathématique et raisonnement expérimental : pp. 96-99. Eloge des Mathématiques : pp. 100-102.

La méthode expérimentale référée à l'intuition empirique : pp. 102-103, et l'expérience dès lors, rattachée chez Bacon à son idée générale de la connaissance humaine : p. 103.

La doctrine baconienne de la connaissance et les historiens : pp. 103-106

La connaissance et la théorie générale de la multiplication des espèces : pp. 107-109.

La connaissance sensible et son économie : ce que sont les espèces de la part de l'objet, et ce qu'elles font dans le sujet : pp. 109-113.

La théorie de la connaissance sensible et son inspiration : empirisme et intuitionisme : pp. 113-114.

Comment la théorie psychologique de la connaissance conduit à la théorie méthodologique de la connaissance vraie : pp. 114-116, et comment à ce propos l'historien est amené à faire le rapide bilan de la contribution scientifique de son auteur, en dressant l'actif et le passif du Docteur Admirable : pp. 116-130.

La servitude empiriste de la méthode expérimentale relevée en dernier lieu, dans l'induction baconienne : l'expérience et l'universel scientifique : pp. 130-132.

*
* *

La méthode d'expérience convaincue d'insuffisance scientifique, tout comme la simple connaissance est déjà pour sa part insuffisante, — et devant ce double fait, deux autres dont nous aurons à chercher ailleurs s'ils ont des rapports avec ceux-ci et quels peuvent être ces rapports : la nécessité d'une illumination où Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles, et la nécessité d'une autre illumination encore, l'illumination intérieure : pp. 133-134.

CHAPITRE III

EXPÉRIENCE ET SCIENCE EXPÉRIMENTALE

L'Expérience à travers la Science expérimentale : trois dignités ou prérogatives : p. 135.

§ I. — LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE, SCIENCE INVESTIGATRICE ET CRITIQUE

La Science expérimentale et les autres sciences de la nature : p. 136.

Sa première prérogative sur elles : la fonction critique universelle, une fonction où nous reconnaissons bien l'expérience, méthode expérimentale : pp. 136-138.

Sa seconde prérogative : la fonction d'investigation souveraine : p. 138. L'Expérience dans la conception et la confection de l'élixir de vie, de l'astrolabe et de la pierre philosophale, trois exemples où la méthode expérimentale transparaît encore dans ses procédés : pp. 138-143.

Aussi bien, exerçant ces deux fonctions dans le domaine des autres disciplines naturelles, la Science expérimentale est-elle moins une science particulière qu'un instrument général de contrôle et d'investigation scientifiques, sans laisser d'annoncer pourtant ce qu'elle va devenir avec la troisième prérogative : p. 143.

§ II. — LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE, SCIENCE ET ART HERMÉTIQUES.

La Science expérimentale et sa considération absolue : elle est, dans sa troisième dignité, une science et un art particuliers : p. 144.

Son économie est d'abord décrite :

La Science expérimentale et ses hautes œuvres de science et de puissance : l'Astronomie expérimentale, judiciaire et opérative : pp. 144-148. Les œuvres merveilleuses de la nature et de l'art : pp. 148-149, dont en particulier la puissance incomparable de la parole : pp. 149-150.

La Science expérimentale et sa fonction de haute critique des sciences et des arts magiques : la Magie bienfaisante et véridique, la fausse et maligne Magie : pp. 151-153.

Son inspiration est ensuite dégagée :

Ces œuvres et ces vérités sont éminemment secrètes et doivent être tenues rigoureusement comme des secrets. Une application de la théorie de l'initiation et de l'élite : pp. 154-157.

L'inspiration était la même déjà de l'expérience avec l'élixir de vie, l'astrolabe et la pierre philosophale : pp. 157-158.

De telle sorte que la Science expérimentale dans ses deux dernières prérogatives est une science et un art essentiellement hermétiques : c'est comme science et technique ésotériques, qu'elle est la reine de tout art et de tout savoir naturels : pp. 159-161.

*
* *

En rappelant les caractères de l'expérience, l'on prend acte ainsi d'un attribut nouveau, un attribut dont on constate simplement la fortune chez les contemporains comme dans la tradition et la légende, attribut surtout auquel sont dues sans doute en grande partie les infortunes de notre moine, s'il faut restituer à Bacon, condamné déjà comme fauteur des arts maudits, un traité qui le fait définitivement réprover, alors qu'il cherchait par lui à se justifier : pp. 161-163.

CONCLUSION

L'EXPÉRIENCE ET L'OCCULTE

La question qui se pose à l'historien, lorsqu'il résume, pour conclure, l'idée de la méthode et de la science expérimentales : celle de l'inspiration même de l'expérience baconienne : pp. 167-168.

La réponse qu'elle comporte substantiellement : l'expérience est d'inspiration foncièrement hermétique : pp. 169-173, et l'Occulte achève bien en effet de nous la faire comprendre : pp. 174-177.

Une réponse qui comporte pourtant un complément : les deux aspects de l'expérience, « rectificateurs » de son foncier hermétisme : pp. 177-178.

Ainsi seulement nous pouvons juger de l'expérience baconienne avec justice et donc avec justice dans l'histoire : elle est un exemple qui nous illustre une loi générale du développement des sciences, et son cas est encore aujourd'hui le nôtre : pp. 178-181.

Vu, le 19 avril 1923.

Pour le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris :

L'Assesseur,

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

P. APPELL.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE
CHEZ
ROGER BACON

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ETIENNE GILSON

III

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

CHEZ

ROGER BACON

PAR

RAOUL CARTON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS
DOCTEUR ÈS LETTRES

Io veggio ben che giammai non si sazia
nostro intelletto, se' l'ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.

(DANTE, *Paradiso*, Canto IV, 124-126.)

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1924

A LA MÉMOIRE

DE MON PÈRE

A MA MÈRE

EN TÉMOIGNAGE DE FILIALE TENDRESSE

INTRODUCTION

Deux Expériences

Les vérités sont infinies en nombre qui concernent le Créateur et la Créature (1), et comme toutes comportent encore d'innombrables degrés, il y en a bien peu que nous arrivions à connaître ; bien plus, comme elles s'étagent toutes hiérarchiquement suivant un ordre déterminé de perfection, et qu'il se trouve que nous avons le moins d'intelligence justement pour les plus éminentes d'entre elles, celles qui sont en elles-mêmes les plus intelligibles et la source d'intelligibilité pour toutes les autres, il y

(1) Deux textes seulement se rencontrent chez Roger Bacon, qui nous parlent nommément des deux expériences, et comme ils forment à eux deux toute la matière de cette introduction qui n'a pour objet que d'en décrire fidèlement le contenu, il est bon, pour commencer, de les transcrire :

Op. Maj., III, p. 22: « ...Cum infinitae sint veritates Dei et Creaturarum, atque in qualibet sint gradus innumerabiles, oportet quod pauca sciantur a quolibet, et ideo de multitudinescitorum non oportet gloriari [ce passage en effet de la première partie de l'*Opus Majus* rentre dans la critique des quatre grandes causes d'erreurs, et il s'agit ici pour Bacon de confondre la superbe de l'esprit]. Et cum intellectus noster se habet ad maxima sicut oculus vespertilionis ad lucem solis..., oportet quod sint pauca quae veraciter sciamus; nam pro certo ubi intellectus noster de facili comprehendat, illud valde modicum est et vile, et quanto cum majori difficultate intelligit, tanto est nobilior quod acquiritur. Sed tamen omne illud super quod potest intellectus noster ut intelligat et sciat, oportet quod sit indignum, respectu eorum ad quae in principio credenda sua debilitate obligatur sicut sunt divinae veritates et multa naturae et artis complementis naturam secreta, de quibus nulla ratio humana dari potest in principio; sed oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis experformatus inveniat rationem. »

Op. Maj., II, pp. 169-170 : « Duplex est experientia : una per sensus exteriores et sic experimur ea quae in caelo sunt per instrumenta ad haec facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur ; et quae non sunt

en a moins encore dont nous parvenions à connaître la vérité (1), entendez par là, dont nous parvenions à rendre suffisamment raison, et le peu que nous savons est ainsi de peu de prix, de telle sorte qu'on doit tenir pour certain que les choses ont d'autant moins de valeur que nous avons moins de difficultés à les comprendre, et inversement qu'elles revèlent d'autant plus de noblesse qu'elles sont pour nous plus difficiles ; pauvre et courte science que la nôtre auprès de celle des arcanes de la grâce et de la gloire et auprès de celle encore des secrets de la nature et de l'art, double science qu'il faut pourtant avoir pour tout savoir ! Lors donc que ces sublimes vérités et réalités ne sont pas les premières à tomber sous les prises de la raison humaine, comme elles sont en elles-mêmes les premières à exister, il faut commencer par les croire, mais le tribut une fois payé à la croyance, on peut, on doit les savoir, et de cette science qui fait luire à notre esprit les vérités en soi les plus lumineuses, l'instrument, — on le devine quand on connaît chez Bacon la seule méthode « certificatrice » (2), — c'est l'expérience, et une double expérience, de cette manière :

Les premières vérités qu'il s'agit de trouver et de prouver sont celles qui s'adressent à nos sens extérieurs et qui concernent les choses corporelles, si l'on se rappelle que naturellement l'homme s'élève par les choses corporelles à la connaissance des choses spirituelles (3). Or, le moyen de connaître avec certitude les corps dans leur existence ou dans leur nature,

praesentia in locis in quibus sumus, scimus per alios sapientes qui experti sunt, sicut Aristoteles auctoritate Alexandri misit duo millia hominum per diversa loca mundi, ut experirentur omnia quae sunt in superficie terrae sicut Plinius testatur in Naturalibus. Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere, secundum gratiam ei datam; sed haec experientia non sufficit homini quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur, et ideo sancti Patriarchae et Prophetæ qui primo dederunt scientias mundo receperunt illuminationes interiores, et non solum stabant in sensu; et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum et divinae inspirationes non solum in spiritualibus sed corporalibus et scientiis philosophiae; secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophicam, alia per divinam inspirationem quae longe melior est ut dicit. Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, etc... »

(1) « Quae veraciter sciamus », locution familière à la plume de Bacon [*Op. Tert.*, pp. 41; 56; 83; — *Ibid. Frag. Duhem*, pp. 78; 97; — *Compend. Philos.*, pp. 408; 467; 468; 474; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars I, p. 128; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 34] qui s'entend d'une connaissance par les causes et les raisons, « cum causis et rationibus reddendis ». [*Op. Tert.*, p. 34].

(2) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. I, § II.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 107. — Cf. aussi *Ibid.*, p. 102; — *Op. Tert.*, pp. 180; 191; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

varie suivant la situation qu'ils occupent par rapport à nous dans l'espace. Voyez par exemple les choses célestes : nous connaissons leurs lois à l'aide d'instruments fabriqués à cet effet, dont toute la vertu consiste à s'ajouter à la vertu déjà si « certifiante » de la vue (1), et pour le dire en passant, cette expérience des phénomènes sidéraux constitue deux grandes sciences mathématiques, l'Astronomie spéculative et l'Astronomie pratique (2). Si maintenant nous passons des choses du ciel aux choses de la terre, du moins à celles qui nous entourent, nous recourons, pour en être certains, à des instruments encore, mais aussi à des œuvres qui les vérifient devant nos yeux (3) ; quant à celles dont nous ne pouvons avoir nous-mêmes l'expérience, parce qu'elles existent ou se passent au delà des horizons que nos regards peuvent atteindre, nous arrivons à nous les vérifier en procédant comme a procédé, au dire de Pline, le Stagyrte, lequel envoya sur l'ordre de son glorieux élève, Alexandre, deux mille hommes à travers le monde pour expérimenter tout ce qui s'y trouvait et s'y passait (4) : ces choses, invisibles pour nous, nous les apprenons par la bouche de ceux qui en ont fait eux-mêmes l'expérience (5), et ceux-ci sont au nombre de ces expérimentateurs dont le simple témoignage, suivant la parole même d'Aristote, l'emporte sur le verdict du raisonnement le plus démonstratif et fonde à lui seul la seule véritable autorité (6).

Aidée des instruments et des « œuvres certificatrices », fondée sur les sens et en particulier sur la vue, et portant sur le monde corporel tant

(1) *Op. Maj.*, I, p. 109 ; — *Op. Maj.*, II, p. 2.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 109.

(3) « Per opera certificata ad visum ». Cf. *Compend. Philos.*, p. 397 : « ...sciamus experiri per opera ».

(4) Cf. aussi *Op. Tert.*, pp. 24 ; 46.

(5) C'est le cas, entre mille, de l'expérimentateur de l'élixir de vie [*Op. Maj.*, II, pp. 209-211] ; surtout, c'est ainsi que procède Roger Bacon dans sa description des lieux de la terre [*Op. Maj.*, I, pp. 305-376], « sequar auctores et experimentatores » [*Ibid.*, p. 309 ; p. 376 ; — *Op. Tert.*, p. 204], description qui atteste de sa part une lecture prodigieuse, et où il lui arrive de rectifier heureusement certaines assertions des anciens géographes, touchant la mer Caspienne par exemple [*Op. Maj.*, I, pp. 354 ; 366], d'après le témoignage notamment de son confrère Guillaume de Rubruquis, dont il a lu, dit-il [*Ibid.*, p. 305] la relation et avec lequel il a conversé de ses voyages en Orient. Et nous savons pour l'avoir remarqué déjà [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, Conclus.] qu'il ne s'en est pas tenu là et qu'aussi bien pour les choses qu'il pouvait expérimenter lui-même que pour celles qui lui échappaient dans l'espace ou dans le temps, il prêche d'exemple dans ce recours à l'expérience... des autres, sans doute parce que le témoignage de l'expérimentateur vaut celui de l'expérience qu'il a faite et l'emporte sur tous les raisonnements de celui qui n'a point fait d'expérience.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 168.

céleste que sublunaire, nous avons là une première expérience, et nous reconnaissons aussitôt en elle l'instrument de science et de puissance dont nous avons déjà fait l'étude, dégageant d'abord les titres de cette méthode au milieu des autres méthodes, puis suivant pas à pas ses démarches à travers la méthode et la science expérimentales, caractérisant enfin sa véritable inspiration (1) : elle s'appelle l'expérience des sens extérieurs. Mais cette expérience n'est pas la seule, car à côté et au-dessus de l'univers sensible, monde des arcanes de la nature et de l'art, il y a le monde suprasensible, royaume des choses morales et des substances incorporelles ; au-dessus encore de ce monde simplement spirituel, il y a le monde surnaturel, celui des arcanes de la grâce et de la gloire, et manifestement toutes ces vérités et réalités qui composent ces deux mondes du même univers intelligible, Dieu, les anges, les âmes bienheureuses, la vie éternelle, la grâce, les démons, les âmes damnées, l'enfer, le purgatoire, les vertus, la sagesse, etc... (2), sont inaccessibles aux sens et à leurs deux moyens d'investigation et de contrôle, les instruments et les « œuvres certificatrices ». Ce n'est pas tout : même dans le domaine des choses corporelles, l'expérience sensible ne saurait suffire, car elle n'est pas « pleinement certifiante », et cela à cause de sa difficulté. Une seconde expérience est donc doublement requise, qui aide notre intelligence autrement et plus parfaitement que l'expérience précédente ; elle est le fait d'illuminations que nous recevons d'en haut au dedans de nous-mêmes, illuminations qui nous confèrent en effet — la grâce de la foi n'est-elle pas illuminatrice et encore les inspirations divines ? — d'abondantes et sublimes clartés non seulement sur les vérités et réalités spirituelles dont l'ensemble est l'objet de la Sapience théologique, mais aussi sur les vérités et réalités du monde corporel dont l'ensemble fait l'objet de la Science Philosophique (3), illu-

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, CHAPITRE I: La Méthode « certificatrice ». § I: Certitude et Vérité; § II: Trois Méthodes. — CHAPITRE II: Expérience et Méthode Expérimentale. § I: L'intuition empirique; § II: L'expérience, méthode scientifique. — CHAPITRE III: Expérience et Science Expérimentale. § I: La Science expérimentale, science investigatrice et critique; § II: La Science expérimentale, science et art hermétiques. — CONCLUSION: L'Expérience et l'Occulte.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 105; — *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Compend. Philos.*, p. 405; — *Histor. Review*, p. 508.

(3) Nous verrons en effet que la Philosophie comprend pour Roger Bacon toutes les sciences, — hormis naturellement la Théologie —, ayant expressément pour objet d'expliquer le sens littéral des Saintes Ecritures, lequel contient toute la vérité de la nature comme le sens spirituel contient toute la vérité surnaturelle; aussi, toute vérité à quelque science qu'elle ressortisse, est-elle philosophique, et Roger peut ici nous parler, dans le passage qui nous intéresse, des « scientiis philosophiae », comme ailleurs — un exemple entre beau-

minations qui ont été conférées par exemple aux saints Patriarches et Prophètes dont elles expliquent, bien plus que l'usage de leur part de l'expérience sensible, le savoir universel, et qui ont été dispensées encore et continuent de l'être à beaucoup de fidèles après le Christ : elle s'appelle, — la formule se rencontre une seule fois expressément chez Roger Bacon, — l'expérience de l'illumination intérieure.

Que si, maintenant qu'elles sont nommées, nous voulons, en attendant mieux, qualifier déjà nos deux expériences, nous dirons après Roger que la première est humaine et philosophique, humaine non certes en ce sens que l'homme y suffirait lui-même, car il n'expérimente ainsi que dans la mesure même où le pouvoir lui en a été départi (1), la cause seconde ne procédant à l'acte qu'avec le concours de la Cause première (2), mais parce qu'elle est, comparativement à l'autre, le fait même de l'homme qui exerce de façon bien comprise ses facultés sensibles ; philosophique en ce qu'elle fait la science de la nature, ce qui n'implique pas le moins du monde qu'elle nous donne à elle seule le dernier mot des vérités qu'elle nous explique, puisqu'il est bien entendu qu'une illumination divine est nécessaire absolument pour suppléer sur ce point à son insuffisance, mais aidée ainsi par l'illumination intérieure, elle ne devient point pour autant divine, comme l'est en elle-même essentiellement la seconde expérience. Celle-là, en effet, nous la tenons éminemment de Dieu, dont la causalité pourtant n'exclut pas plus alors la nôtre que la nôtre n'excluait tout à l'heure la sienne (3), et par elle, d'autre part, nous détenons la vérité de Dieu et du divin, de toutes ces sublimes choses et réalités qui constituent les arcanes de la science sacrée ; s'il se trouve qu'elle a aussi pour objet la vérité de la créature dont elle a le privilège de nous donner la connaissance exhaustive, elle n'en garde pas moins, avec ce caractère d'être en nous le fait de Dieu, cet autre de faire en nous la science de Dieu ou du divin, s'il est vrai, comme nous le verrons, que d'un côté elle nous

coup d'autres — d'une difficulté « philosophique » qui n'est autre que celle qui s'attache à l'explication scientifique du scintillement des étoiles [*Op. Maj.*, II, p. 120].

(1) Locution qu'on rencontre assez fréquemment sous la plume de Bacon [*Op. Maj.*, III, pp. 30 ; 70 ; — *Op. Maj.*, II, p. 396 ; — *Op. Tert.*, p. 48] et qui s'entend d'une puissance dont on dispose dans la mesure où Dieu nous en a concédé l'exercice. Elle répond assez bien à l'expression familière « dans la mesure de ses moyens » [*Op. Maj.*, II, pp. 216 ; 224] et elle rend tout à la fois hommage à la causalité divine et témoignage de la nôtre.

(2) *Epistola de Secretis Operibus artis et naturae*, édit. Brewer, p. 532.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 161 : «...Visio spiritualis non solum requirit ut anima recipiat ab extra, scilicet a Deo, gratias et virtutes, sed cooperetur per virtutem propriam... »

révèle le sens spécifiquement religieux, le sens spirituel des choses de la nature auquel en effet elle peut seule nous rendre sensibles, et que d'un autre elle ne certifie ainsi les vérités de la Philosophie que pour les faire servir à l'édification, défense et illustration des vérités salutaires de la foi. Roger Bacon peut donc ne pas l'avoir revêtue ici expressément de ces deux attributs qui correspondent à ceux dont il a formellement caractérisé la première expérience : nous pouvons dire sans lui qu'elle est divine et théologique, parce que l'expérience des sens est dite par lui l'expérience humaine et philosophique : celle-ci faisait la science expérimentale douée de trois prérogatives merveilleuses, celle là fait une science tout intérieure distribuée en sept mystérieux degrés. C'est à cette expérience toute spirituelle ou, comme l'appellerait plutôt un moderne, toute religieuse, que nous allons nous attacher, comme à l'une des idées, disions-nous (1), les plus curieuses et les plus caractéristiques de la pensée philosophique et théologique au Moyen Âge, les moins connues ou les plus méconnues jusqu'ici de l'historien des doctrines médiévales, et à cette étude contribueront tour à tour, car leur contribution est absolument nécessaire, l'étude de l'autre expérience, celle des autres illuminations et l'information de l'histoire.

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Préface.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
DE
L'ILLUMINATION INTÉRIEURE
CHEZ
ROGER BACON

PREMIÈRE PARTIE

L'Illumination

« Erat Lux vera quae illuminat omnem
« hominem venientem in hunc mundum. »

(*Joan.* cap. I, v. 9, cité *Opus Majus III*, p. 45.)

Si l'illumination est chez Roger Bacon cette idée dont il apparaîtra bientôt qu'elle constitue à elle seule pour lui toute une doctrine, et plus tard qu'elle préside même avec l'expérience à une synthèse de sa pensée, elle doit présenter une certaine économie dans laquelle se distribue et circule un certain thème général : manifestement, c'est cette armature qu'il faut d'abord démonter et ce motif qu'il importe de faire saillir dans une première partie, avant de voir, dans une seconde, la pensée illuministe exprimer chez Roger tout son contenu et son esprit doctrinal. Un exposé général est ainsi nécessaire de la doctrine baconienne de l'illumination, et

il comprend un inventaire de notre illumination d'abord, puis une étude de ceux de ses aspects sur lesquels nous avons en fait quelques données, nécessité, conditions, finalité : l'illumination une fois décrite dans son idée générale et sous ces trois aspects généraux, la doctrine qu'elle constitue s'organisera d'elle-même et le thème dès lors saillira qu'elle met en œuvre.

CHAPITRE PREMIER

Idee générale de l'illumination

L'idée générale de l'illumination n'est point pour nous celle de je ne sais quelle illumination dégagée de tous les cas particuliers qu'elle comporte et purifiée de ses caractères singuliers, non plus que l'idée de l'expérience baconienne n'a été pour nous déjà l'idée générique d'une expérience dont l'expérience des sens extérieurs et l'expérience de l'illumination intérieure seraient les deux espèces : elle est celle tout simplement de l'illumination telle qu'elle se présente à nous dans sa physionomie complexe, et nous allons donc parcourir l'illumination tout entière, et s'il y a des illuminations, les décrire, et les décrivant, caractériser particulièrement, en attendant mieux, l'illumination intérieure, et les ayant toutes décrites, relever à leur endroit, pour conclure, l'erreur commune des historiens, — tout cela cependant sans le moindre appel encore à l'histoire de la pensée correspondante du temps, histoire dont la contribution s'imposera bien assez tôt quand on interrogera de plus près notre docteur sur chacune de ses illuminations : ainsi dressé d'après les seuls documents de la pensée baconienne, ce premier inventaire de l'illumination divine n'en paraîtra que plus fidèle.

§ I. — INVENTAIRE DES ILLUMINATIONS

Nous nous en tenons à Roger Bacon seulement, c'est entendu, mais encore faut-il tenir chez lui tous les textes qui directement concernent et intéressent l'illumination, et enquêter pour cela diligemment à travers toute son œuvre. Ces passages ne se rencontrent guère que dans l'*Opus*

Majus et dans l'*Opus tertium*, et ils sont au nombre d'une soixantaine (1) si d'une part l'on compte pour un ceux qui se disent en effet réellement, quoi qu'il en semble, de l'illumination (2), quand on sait qu'en d'autres textes ils traitent d'elle expressément, reprenant même les termes avec lesquels parfois ils peuvent ailleurs lui paraître étrangers (3), — et si d'au-

(1) Les voici énumérés avant qu'ils se classent et en attendant cette classification pour les transcrire :

Opus Majus, Vol. III, pp. 22; 25; 30; 32-33; 36; 45-49; 49-50; 53; 53-68; 69; 70; 71-72; 73.

Opus Majus, Vol. I, pp. 97; 104; 110; 175; 254; 266; 280; 333; 381; 388.

Opus Majus, Vol. II, pp. 161-162; 169-171; 208-209; 213; 229; 237; 241-244; 263; 363; 367; 384-385.

Opus Minus, pp. 325, 373.

Opus Tertium, pp. 24; 31; 32; 48; 51; 72; 73; 74-79; 79-81; 86; 105; 192; 199; 234; 267; 271; 288; 298; 306.

Opus Tertium, *Fragm. Duhem*, pp. 159-160; 162; 167; 171-172.

Communio Natural, Lib. I, Pars III, p. 175.

Metaphysica, *Seu de viciis*, etc..., pp. 7; 15; 37-38; 44-45.

Compend. Stud. Philos., pp. 401; 422; 423; 424.

Compend. Stud. Theolog., p. 33.

Historical Review, p. 508.

(2) C'est le cas de *Opus Maj.*, I, p. 97: « Harum scientiarum porta et clavis est Mathematica, quam sancti a principio mundi invenerunt... »; *Ibid.*, p. 104: « Haec scientia prius est inter omnes partes philosophiae inventa. A principio enim humani generis haec primo inventa est, etc... »; *Ibid.*, p. 110: « Patriarchae et Prophetæ a principio mundi certificaverunt haec sicut caetera... »; *Ibid.*, p. 175: « Patriarchae enim et Prophetæ, ante diluvium et post, invenerunt ipsam et docuerunt... »; *Ibid.*, p. 280: « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae »; *Ibid.*, p. 333: « Cum ipsi [scil. Noe et filii ejus] fuerunt sapientes Astronomi »; *Ibid.*, p. 388: « Certificatur hoc [judicium praeteritorum, praesentium et futurorum] praecipue per Patriarchas a principio mundi, a quibus habuerunt philosophi possibilitatem iudicandi »; — *Op. Tert.*, p. 24: « Filii Adæ et Noe et filii ejus et Abraham et illa familia tum divitiarum potentia tum longitudine vitae omnia compleverunt »; *Ibid.*, p. 199: « Sancti invenerunt et compleverunt hanc scientiam [scil. Mathematicam] a principio mundi, scil. filii Adæ et Noe et filii ejus... »; *Ibid.*, p. 267: « ... latini non habuerunt illam musicae potestatem quam Patriarchae et Prophetæ qui omnes scientias adinvenerunt »; *Ibid.*, p. 288: « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae »; *Ibid.*, p. 298: « Sapientes antiqui ut Patriarchae et Prophetæ adinvenerunt multa quibus populum rudissimum ad magnam devotionem deducebant... »; — Cf. aussi *Ibid.*, p. 199.

(3) Ainsi pour les textes donnés comme exemples: *Opus Maj.*, III, p. 53: « ...Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scil. Sanctis Patriarchis et Prophetis a mundi principio... Nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem... Dico igitur quod eisdem personis a Deo data est potestas philosophiae quibus et sacra scriptura, scil. sanctis ab initio ut sic appareat una esse sapientia completa hominibus necessaria... Soli enim Patriarchae et Prophetæ fuerunt veri philosophi qui omnia sciverunt... »; *Op. Maj.*, I, p. 381:

tre part l'on compte pour un seul ceux qui, tout en revêtant une certaine

« ... Ex libris Hebraeorum quos primi composuerunt astronomi qui revelationem a Deo habuerunt in omnibus specialem »; *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Et ideo Sancti Patriarchae et Prophetae qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu »; *Ibid.*, pp. 208-209 : « Revelavit ea [secreta senectutis retardandae] Sanctis et Prophetis suis et quibusdam aliis sicut Patriarchis... »; — *Op. Tert.*, p. 79 : « Tota sapientia Philosophiae data est a Deo quia sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo, quibus Deus dedit longitudinem vitae »; *Ibid.*, p. 105 : « Haec scientia [Mathematica] fuit primo data mundo a principio ejus. Nam Adam et filii ejus a Deo receperunt eam et per longitudinem vitae experti sunt illam... »; Cf. *Ibid.*, p. 32; — *Op. Min.*, p. 273 : « Regimen habebant [Sancti Patriarchae] et experimenta contra senectutem quia Deus eos illustravit omni sapientia... »; — *Compend. Stud. Theolog.*, : « Deus a principio et lapsu temporis paucis dedit veritatem philosophiae, scil. aliquibus Patriarchis et Prophetis... » (p. 33).

Il en est de même de *Op. Maj.*, III, p. 55 ssq. [pages qui traitent de la tradition du savoir à travers les peuples et les âges]; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « ... Potuerunt [Philosophi] habere multas veritates nobiles de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerint, a quibus philosophi omnia didicerunt... »; *Ibid.*, p. 237 : « Certum est eos (philosophos) haec [scil. sententias catholicas] habuisse per revelationem factam eis et Sanctis, etc... »; — *Op. Min.*, p. 373; — *Op. Tert.*, pp. 80-81 : « ...Philosophi habuerunt haec omnia a Sanctis Dei; unde philosophi non invenerunt haec primo nec homo, sed Deus revelavit suis sanctis... et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam... Et addo ad sapientiae philosophorum confirmationem prophetiam Sibyllae de X^o... Nam si una muliercula potuit haec a Deo recipere, multo fortius... est quod viri tam boni et sapientes sicut Pythagoras et Socrates... receperunt a Deo speciales illuminationes... »; *Ibid.*, p. 271 : « Non est mirandum de hoc, quia philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... et etiam secundum quod Deus illis revelavit »; — Cf. *Ibid.*, *fragm. Duh.*, pp. 159-160; — *Metaphysica*, p. 45 : « Aristoteles in libro Secretorum loquens de arcanis sapientiae humanae dicit quod Deus revelavit ea primo Sanctis Prophetis suis et quibusdam aliis quos praelegit et illustravit spiritu Sapientiae divinae et dotavit eos dotibus scientiae, et ab istis sequentes viri philosophi philosophiae principium habuerunt... »; — *Hist. Review*, p. 508 : « ... Quoniam omnia haec fuerunt revelata Sanctis ab initio mundi et ab eis per longitudinem vitae certificata et in scriptis redacta, a quibus philosophi scripserunt omnia quae postea nobis reliquerunt... »; — tous passages qui portent expressément au compte de l'illumination des textes comme *Op. Maj.*, III, p. 71 : « Nec mirandum quod philosophi talia scribant, nam omnes philosophi fuerunt post Patriarchas et Prophetas... et ideo legerunt libros Prophetarum et Patriarcharum quae sunt in sacro textu... »; — *Ibid.*, p. 72; — *Op. Maj.*, I, p. 254 et surtout p. 280 : « A principio Hebraei fuerunt peritissimi in sapientia Astronomiae, et omnes nationes habuerunt hanc scientiam ab eis »; — *Op. Tert.*, p. 48 : « Et mira scripserunt philosophi in hac parte [scil. Sapientia divina]... Et hujus ratio magna est quia Patriarchi et Prophetae non solum scripserunt de Deo in Veteri Testamento sed in multis aliis libris, etc... »; *Ibid.*, p. 199 : « Nam sancti..., etc. »; — *Compend. Philos.*, p. 423 : « Unde [Aristoteles] in omni re

ampleur au point de se répartir sur plusieurs pages (1), manifestement s'entendent de la même illumination. Nombre d'entre eux, on le devine quand on connaît la plume de Bacon fidèle à ses formules, reprennent la même pensée sous la même forme, et ils se rassemblent donc autour d'une même sentence dont il leur arrive d'apporter quelque précieuse variante ; mais le fond nous importe encore plus que la manière, et il est manifeste qu'à ce point de vue de la matière qu'ils mettent en œuvre, nos textes sont loin de se rencontrer dans l'affirmation d'une seule et même illumination et qu'ils offrent même à la première description un assez grand disparate ; ils ne laissent point pourtant d'avoir, ceux-ci avec ceux-là, ceux-là avec ceux-ci, communauté de doctrine, et autant ils se ressemblent, autant ils peuvent être rassemblés, et sans grands frais de comparaison, être disposés en certains groupes assez nettement caractérisés, s'entendant d'abord — l'ordre s'établit ici simplement d'après le nombre et l'ampleur des passages — d'illuminations qui dès l'origine du monde et grâce à la longévité patriarcale providentielle (2) ont fait trouver et prouver aux Saints Patriarches et Prophètes, et leur ont fait par conséquent recevoir de Dieu et savoir de science parfaite, toutes les vérités de la Philosophie (3), illuminations qui ne concer-

constituit principium, medium et finem, sed in Creatore patrem et paternam mentem et amorem utriusque mutuum... sicut a Platone magistro suo didicit, sed perfectius a libris Hebraeorum et ab Hebraeis sui temporis apud quos viguit lex Dei et a quibus omnem sapientiam habuit... », textes d'ailleurs qui nous y réfèrent assez d'eux-mêmes. — Même chose encore de : *Compend. Philos.*, p. 401 : « ...qui [Philosophi] cum fuerint sine gratia sanctifiante... tamen sine omni comparatione vita eorum fuit melior... et propter hoc devenerunt ad secreta sapientiae et invenerunt omnes scientias... », passage qui par *Op. Tert.*, p. 51 par exemple : « ...Mira sapientia in illis libris (Moralibus) continetur... ut videatur infinita sapientia philosophorum quoniam postquam Deus iis concessit potuerunt in aliis praevalere, quia virtus illuminat animum in cognitione veritatis et peccatum obfuscatur... », ou encore par : *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 160 : « Et ideo verisimile est quod philosophis, qui fuerunt contemptores mundi hujus..., Deus quamplura de suis sacris veritatibus revelavit », devient un document de l'illumination.

(1) C'est le cas surtout de trois passages : *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 ; pp. 53-68 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79

(2) *Op. Maj.*, III, p. 32 : « Sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi omnes scientias receperunt a Deo quibus illam vitae longitudinem magnam dedit ut possent experiri quod eis fuerat revelatum » ; *Ibid.*, p. 54 : « ...ut quod Deus eis revelavit possent experiri per vitae longitudinem » ; — *Ibid.*, p. 58 : « quibus concessum est tamdiu vivere propter studium sapientiae perficiendum » ; — *Ibid.*, p. 67 : « Et dedit eis vitae longitudinem ut philosophiam per experientiam complerent » ; — *Op. Tert.*, p. 24, cité sous 2°, p. 16 ; — *Ibid.*, p. 79 et p. 105 cités sous 3°, p. 17 ; — *Histor. Review*, p. 508, cité sous 3°, p. 17.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 32 : cité sous 2° ; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « ...Nam Patriarchae et Prophetae non solum divina tractabant theologiae aut propheticae, sed philosophicae, quia totam philosophiam adinvenerunt » ; — *Op. Tert.*,

nent pas seulement la vérité philosophique, mais toute vérité (1), et constituent ainsi une Révolution primitive de la Sagesse encyclopédique (2), laquelle se transmet des Patriarches et Prophètes, sous la forme des œuvres écrites et de la tradition orale, à tous les hommes fidèles et infidèles, à travers tous les lieux et tous les âges du monde (3) ; — ensuite d'une

p. 32: « Revelavit igitur Deus primo philosophiam sanctis suis quibus et legem dedit... » ; — *Ibid.*, p. 79 et p. 105 cités sous 3°, p. 17, ainsi que *Compend. Stud. Theolog.*, p. 35 ; — *Hist. Review*, p. 508 ; « Quoniam enim Sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei quae continetur in Scriptura, et huic intelligendae... necessaria est philosophia ; ideo eisdem... data est quibus lex divina... » — textes auxquels il faut joindre : *Op. Maj.*, I, pp. 97 ; 104 ; 110 ; 175 ; 280 ; 333 ; 388 ; et *Op. Tert.*, pp. 24 ; 199 ; 267 ; 288 ; 298, — tous cités sous 2°, p. 16, et desquels il vaut mieux disjoindre pour la clarté de ce premier bilan : *Op. Maj.*, I, p. 381 ; *Op. Maj.*, II, pp. 169 et 208, cités sous 3°, p. 17, trois textes qui vont plutôt de conserve avec d'autres où les illuminations portent le même nom, celui d'illumination spéciale ou intérieure.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 58 : « Non est dubium quin filii Adae et Noe illam [scil. Medicinam adinvenerint] quibus Sapientiae plenitudo data fuit... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 237, cité sous 3°, p. 17, ainsi que *Op. Minus*, p. 373 ; — *Op. Tert.*, p. 80 : « Nam ut probem, quod sancti primo habuerunt philosophiam et Sapientiam totam antequam philosophi infideles, etc... ».

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 53-55 : « Et hoc ultimo confirmari potest per hoc quod eisdem, etc... » ; — *Metaphys.*, p. 45, cité sous 3°, p. 17 ; — *Historical Review*, p. 508 : « Sancti Patriarchae et Prophetae a principio mundi receperunt omnem Sapientiam a Deo... ».

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 55-68 : « Quatenus igitur omnis dubitatio tollatur in hac parte, videamus decursum et seriem infidelium philosophorum, etc., etc... » ; — *Ibid.*, p. 71, cité sous 3°, p. 17 ; — *Ibid.*, p. 72 : « ...Et praeter sacros libros prophetales Patriarchae et Prophetae composuerunt libros philosophiae, immo totam philosophiam bis perfecерunt, etc... philosophi non habuerunt nisi ab eis... » ; — *Op. Maj.*, I, p. 175, cité sous 2°, p. 16 ; — *Ibid.*, p. 254, cité sous 3°, p. 17 ; — *Ibid.*, p. 333 : « Noe quidem et filii ejus primo post diluvium habitaverunt in Babylonia... Nam cum ipsi fuerunt sapientes astronomi et docuerunt primo Chaldaeos astronomiam, sciverunt quod, etc... » ; — *Ibid.*, p. 388, cité sous 2°, p. 16 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229 et 237, cité sous 3°, p. 17 ; — *Op. Tert.*, p. 48 et pp. 80-81, ainsi que 271, cités *ibid.* ; — *Ibid.*, *Frag. Duhem*, pp. 159-160 : « ...Viderunt [Philosophi] libros Veteris Testamenti... et similiter legerunt libros philosophiae quos Adam et filii ejus et Noe et filii ejus et Abraham et successores ejus et Salomon composuerunt... Et ideo philosophi qui fuerunt viri studiosi in omni sapientia multum perceperunt de divinis per hujusmodi libros Sanctorum a principio mundi... » ; — *Metaphys.*, pp. 44-45 : « Omnes enim philosophi et poetae fuerunt post Moysen et legem datam, etc... » ; — *Compend. Philos.*, p. 423, cité sous 3°, p. 17 ; ainsi que : *Compend. Stud. Theolog.*, p. 33 ; — *Historical Review*, p. 508 : « ...Et ad hoc certificandum revolve totam historiam a principio mundi per singulas aetates ut inveniam tempus cujuslibet famosi in Sapientia, ut scilicet videamus qui sancti fuerunt praediti omni Sapientia... ut appareat manifeste quod tota Sapientia fuit Sanctis a Deo data antequam caeteri [scil. Philosophi] inventi sunt in hoc mundo, et quod a Sanctis omnes habuerunt scientiarum et artium principia, etc... ».

illumination qui s'irradie sur nous avec la vérité philosophique qu'elle nous fait connaître, illumination qui assiste tout homme venant en ce monde, suivant la parole de Saint-Jean, et l'assiste dans chacune de ses connaissances, illumination par laquelle aussi nous sommes préparés et conduits à la Révélation salutaire de la foi et dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles (1) ; — puis, d'illuminations qui confèrent aux plus notables des philosophes infidèles une certaine connaissance de certaines vérités de la foi (2) ; — d'illuminations inversement qui aux mêmes philosophes

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79, — passages que nous n'avons pas, en raison de leur longueur, à dégager comme les autres, du contexte, et auxquels s'adjoignent : *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 167 : « Haec igitur via quae revelationem praecedit specialem, est sapientia philosophiae, quia haec sapientia sola est in potestate hominis, supposita tamen quadam divina illustratione, quae omnibus communis est in hac parte ; quia Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 367 : « ...Et sua bonitas infinita est, propter quod reliquit semper hominibus modos per quos illuminentur ad cognoscendum vias veritatis... » ; — *Ibid.*, p. 373 : « ... Potestas philosophiae in hac parte maxime convenit cum Sapientia Dei..., a Deo data et revelata philosophis quatenus genus humanum praeparetur ad divinas veritates speciales... » ; et *Op. Maj.*, I, p. 266 : « Laudandus est Deus qui philosophis dedit lumen sapientiae, per quod lex veritatis confirmatur et roboratur... », à moins que ce dernier ne se dise mieux des illuminations philosophiques toutes particulières que nous verrons bientôt conférées par Dieu aux plus notables philosophes infidèles.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 69 : « Philosophis Deus multas concessit sapientiae suae veritates » ; — *Ibid.*, p. 73 : « Cum ipsi philosophi fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitati... non est mirum si Deus qui in his minoribus illuminavit, daret eis aliqua lumina majorum... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 229 : « Potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illa revelavit » ; — *Ibid.*, p. 237 : « ...Aliquando nituntur alii obscurare sententias catholicas in libris philosophorum repertas, sed gaudenter debemus eas recipere in testimonium nostrae fidei, et quia certum est eos haec habuisse per revelationem factam eis, et Sanctis Patriarchis et Prophetis [dont ils reçoivent plus encore par la Tradition qu'ils ne reçoivent eux-mêmes des illuminations immédiates de Dieu : Cf. *Ibid.*, p. 229 : « Sed magis, etc... »] ; — *Ibid.*, p. 243 : « Quatenus... Deus plenior revelaret veritatem, sicut probatum est ipsum revelasse aliis quam eis qui in lege veteri vel nova nati sunt et educati... » ; — *Ibid.*, p. 244 : « Postquam fuerunt praeparati ad illuminationes divinas, recipientes eas... » ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 160 : « Verisimile est quod philosophis qui fuerunt contemptores mundi hujus... Deus quamplura de suis sacris veritatibus revelavit ; — *Metaphys.*, p. 7 : « ... Multae inveniuntur (veritates) quae sunt articuli expressi fidei nostrae qualitercumque illis Deus revelavit et concessit... — textes auxquels on pourrait joindre tous ceux qui concernent la connaissance des vérités de la foi par les philosophes [Cf. *Op. Maj.*, III, p. 70 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229-246 ; — *Metaphys.*, pp. 6-18 ; — *Comp. Philos.*, p. 424 ; — *Histor. Review*, p. 508], s'ils ne s'adjoignaient pas en

encore, révèlent non plus les vérités de la foi mais celles de la Philosophie et en particulier de la Philosophie morale (1) ; — d'une illumination même qui a dispensé à l'état de don aux philosophes ou d'une façon générale a dû donner à l'homme la Sapience philosophique (2) ; — d'illuminations en

même temps [*Op. Maj.*, III, p. 71: « Nec mirandum est quod philosophi talia scribant, nam omnes philosophi fuerunt post Patriarchas et Prophetas... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 237, ut supra ; — *Op. Tert.*, pp. 80-81: « ... Philosophi habuerunt haec omnia (scil. de secta Christi, etc.) a sanctis Dei; unde philosophi non invenerunt haec primo nec homo sed Deus revelavit suis sanctis... et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam... » ; — *Ibid.*, p. 271: « Nec est mirandum de hoc quia philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... » ; — *Histor. Review*, p. 508: « Et ideo non est mirum si philosophi gloriose locuti sunt de coelestibus... quoniam haec fuerunt revelata sanctis... etc... »] et davantage [*Op. Maj.*, II, p. 229 : « Ostensum est qualiter potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quâe habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerint a quibus philosophi omnia didicerunt...] à ceux qui concernent la tradition, au monde des Gentils, des vérités divines contenues dans la révélation primitive ; — et desquels il convient provisoirement de disjoindre : *Op. Tert.*, p. 81 : « ...Nam si una muliercula potuit haec a Deo recipere, multo fortius et rationabilius est quod viri tam boni et tam sapientes... receperunt a Deo speciales illuminationes... », passage que nous retrouverons mieux par la suite en compagnie de certains autres sous l'égide d'une même dénomination.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 73 : « Cum ipsi philosophi fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitate, contententes delicias, divitias, et honores, aspirantes ad futuram felicitatem quantum potuit humana fragilitas... non est mirum si Deus qui in his minoribus illuminavit... ; — *Op. Maj.*, I, p. 266: « Laudandus est Deus qui philosophis dedit lumen sapientiae [il s'agit ici de la sagesse philosophique] per quod lex veritatis confirmatur et roboratur » ; — textes auxquels s'ajoutent ceux qui parlent des illuminations de Sénèque : *Op. Maj.*, II, p. 363 ; — *Op. Tert.*, pp. 51 ; 72 ; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 162, lesquels, semble-t-il, s'accordent mal avec un autre: *Op. Tert.*, p. 306: « Si homo paganus, gratia fidei non illustratus, hoc fecit, ductus sola vivacitate rationis, quanto magis debet quilibet Christianus hoc facere, qui non solum cum Seneca habet potestatem rationis, sed excedit eum in infinitum per Sapientiam christianam », mais l'on sait qu'il s'agit là seulement de l'exclusion de la grâce illuminatrice surnaturelle, et non point nécessairement de l'exclusion de toute grâce divine illuminatrice [Cf. *Op. Maj.*, II, p. 255: « Philosophi mira locuti sunt circa virtutes et vitia, ut omnis Christianus confundi possit.. Caeterum multum animari debemus ut ad virtutis culmen aspiramus... quoniam majus juvamen in vita habemus quam philosophi, et sine comparatione maiora auxilia per Dei gratiam recipere comprobamur], et l'on saura par ailleurs qu'il peut s'agir là tout simplement de l'illumination naturelle de la vertu [Cf. *Compend. Stud. Phil.*, p. 401: « ...Cum fuerint (Philosophi) sine gratia gratificante... tamen sine omni comparatione vita eorum fuit melior... ut quilibet legere potest in libris Aristotelis, Senecae... et propter hoc devenerunt ad secreta sapientiae... »]

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 49-50: « Tertia causa propter quam sapientia philosophiae reducit ad divinam est quia non solum mentes eorum [philosophorum]

outre qui donnent le dernier mot de la vérité de la créature ou le premier mot de certaines vérités surnaturelles, ou qui font connaître d'intuition à l'homme les vérités et réalités du monde spirituel ou encore constituent la Révélation du salut, et qui toutes sont appelées spéciales (1) ; — d'illuminations par ailleurs qui nous donnant la certitude des vérités souveraines du monde surnaturel et spirituel, et la souveraine certitude des vérités de la nature, constituent une seconde expérience à côté et au-dessus de l'expérience des sens, et s'appellent toutes intérieures (2) ; — d'une illu-

illustravit Deus ad notitiam Sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit, praestitit et dedit... etc... » ; — *Op. Tert.*, p. 74 : « Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis », texte dont le développement correspondant à *Op. Maj.*, III, pp. 49-50, se trouve p. 80, — après le passage pp. 74-79, qui correspond à *Op. Maj.*, III, pp. 45-49.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Impossibile enim est quod homo sciret veritatem creaturae ultimam..., nisi fuerit specialiter a Deo illustratus ; — *Op. Maj.*, I, p. 381 : « Sed non est plena certitudo de his... nisi ex libris Hebraeorum quos primi composuerunt Astronomi qui revelationem a Deo habuerunt in omnibus specialem ; — *Op. Maj.*, II, p. 208 : « Et praecipue haec Sapientia mundo concessa est per primos, scil. per Adam et filios ejus qui receperunt ab ipso Deo specialem cognitionem in hac parte, quatenus vitam suam longius protenderent... » ; — *Op. Tert.*, p. 81, cité sous 2°, p. 20 ; — *Ibid.*, p. 192 : « Sed tunc quantum est de potestate intellectus nostri, sine speciali illuminatione, non possumus intelligere hujus modi (spiritualia), nisi per privationem corporalium et temporalium... » ; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 167 : « ...Omnibus in universali eam (scil. veritatem Dei) revelavit, et per hanc revelationem universalem possunt conicere quod ei servientibus juxta revelationem universalem non denegabit specialem revelationem quae sufficiat ad salutem. Haec igitur via quae revelationem praecedit specialem, est sapientia philosophiae... quia haec sapientia non est nisi quaedam generalis revelatio facta mundo... sed tamen nos sumimus revelationem specialem cum dicimus praeter philosophiam haberi revelationem ». — Cf *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175 : « ... Et ideo spiritualia et permanentia in suo esse invariabili non percipimus primo mentis intuitu nec aliquo modo, nisi quando abstraxerimus animum a corruptibilibus et temporalibus et transiverimus haec ; sed tunc, quantum est de potestate nostra intellectus, sine spirituali [*Bibl. Mazarine*, Mss 3576. Fol. 48 v] illuminatione non possumus intelligere hujusmodi, nisi per privationem corruptibilium et temporalium... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 : « ... Omne illud super quod potest intellectus noster ut intelligat et sciat, oportet quod sit indignum respectu eorum ad quae in principio credenda sua debilitate obligatur, sicut sunt divinae veritates et multa naturae et artis complementis naturam secreta, de quibus nulla ratio humana dari potest in principio ; sed oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem » ; — *Op. Maj.*, II, p. 169 : « ... Sed duplex est experientia : una est per sensus exteriores... Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam ; sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter juvetur, et ideo sancti Patriarchae et Prophetiae qui

mination encore sans laquelle l'homme ne peut ni ne doit connaître la religion véritable et par laquelle celle-ci se manifeste à nous comme la Révélation salutaire ou la Révélation par excellence (1) ; — d'une illumination aussi sans laquelle l'esprit ne voit rien du monde spirituel (il n'est pas question ici d'intuition ou de connaissance certifiante), comme notre œil ne voit rien du monde sensible sans le rayonnement de la lumière corporelle (2) ; — d'autres illuminations, sapientielles cette fois, que Dieu confère aux petits et aux humbles, en les refusant aux plus renommés des philosophes et des docteurs, et qui manifesteraient aux âmes vertueuses

primo scientias dederunt mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Ei similiter multi post Christum fideles, nam gratia fidei illuminat multum et divinae inspirationes, non solum in spiritualibus sed corporalibus et scientiis philosophiae... » ; — *Ibid.*, p. 243 : « Et quoniam perceperunt quod ad cognitionem felicitatis necesse fuit eis separare se a peccatis et a corporali amore superfluo et a mundo, ut quantum possent a Deo recipere, scilicet illuminationem interiorum, quatenus articulos veritatum fidelium perciperent, omnibus abjectis vacabant [philosophi] contemplationi sapientiali divinae felicitatis », — avec la page 241 qui précède : « Pulcre enim determinant philosophi causas quibus impedimur a cognitione veritatis aeternae, et sunt quatuor : peccatum, occupatio circa corpus, mundi sensibilis amplexus, et defectus revelationis... », et la page 244 qui suit : « Postquam vero fuerunt praeparati ad illuminationes divinas... », — trois textes auxquels un quatrième doit s'ajouter, où l'illumination intérieure pour ne pas être expressément nommée, n'en est pas moins nettement désignée : *Op. Maj.*, II, p. 162 : « Et cum triplex est visio, scilicet solo sensu, scientia et syllogismo... similiter accidit in visione spirituali, nam quod homo scit solo sensu proprio, modicum est, quoniam indiget duplici cognitione praeter istam, scilicet per doctores a juventute usque ad senium, nam semper possumus addiscere per sapientiores nobis. Et ideo tertia cognitione indiget quae est per divinam illuminationem ».

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385 : « Caeterum potentia sciendi in homine ad corpora hujusmodi et similia non sufficit, ut manifestum est cuilibet... Multo magis errabit homo circa res insensibiles... et maxime circa ea quae ad Deum et voluntatem Dei pertinent; quapropter necesse est quod habeat revelationem... Sicut non potest homo ad haec per se pertingere, sic nec debet praesumere de his certificare sine revelatione... » ; — *Op. Tert., Frag. Duh.*, pp. 171-172 : « Et cum oporteat hominem facere voluntatem Dei, necesse est quod eam cognoscat. Sed ostendi quod homo de se non potest scire voluntatem Dei, nec debet velle per se certificari; et ideo oportet quod Deus revelet homini voluntatem suam... » ; — *Metaphys.*, p. 15 : « Sed quid sit [felicitas] et qualis et quanta et quomodo debet acquiri et caeteras proprietates in particulari ignoraverunt [philosophi] : haec enim ex revelatione habentur... » ; — *Ibid.*, pp. 36-38 : « Quia intellectus se habet ad ea quae sunt manifestissima in sua natura..., ideo non potuerunt [philosophi] attingere ad plenam horum veritatem... et ideo propter imperfectionem humanam oportet ponere inspirationem et revelationem... ». — Cf. *Compend. Philos.*, p. 422 : « Nam Aristoteles et sui sequentes docent quod haec lex, Deo revelante, haberi debet... ».

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162 : « Sicut nihil videmus corporaliter sine luce corporali, sic impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ». Cf. *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175, cité sous 1°, p. 22.

les vérités et réalités des deux mondes, corporel et surtout spirituel (1) ; d'une autre illumination qui dévoilerait (il n'est pas dit à qui et à quels titres) certains faits à venir de l'histoire prochaine (2) ; — d'une illumination enfin qui serait préparée par exemple par les harmonies des sons et préparerait l'âme aux ravissements de l'extase (3), — toutes illuminations desquelles on peut conclure par une formule compréhensive, que Dieu donne la Sagesse, comme il lui plaît, et que cette Sagesse il nous l'a donnée tout entière, vraiment unique de l'unité de Dieu qui la confère et de l'unité du monde qui la reçoit (4).

Voilà le premier inventaire dressé des illuminations, et devant les données de cette enquête dont certaines, à les énumérer et décrire seulement, semblent bien portées deux fois sur le même compte, il va sans dire qu'un autre bilan doit suivre aussitôt qui les soumette toutes de proche en proche à une comparaison scrupuleuse, jusqu'à ce qu'elles s'organisent d'elles-mêmes, s'il leur arrive de s'ordonner ainsi, en une doctrine dont nous

(1) *Op. Maj.*, III, p. 25 : « Nullus... despiciat simplices qui sciunt proponere ea quae famosis hominibus in scientia Deus non concessit et sciunt revelare et renovare multa Sapientiae secreta dignissima... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 213 : « Omnis enim Sapientia a Domino Deo est et ideo aliquando simplicibus dantur quae studiosissimi et famosissimi scire non possunt » ; — *Op. Minus*, p. 325 : « Nam nullus eorum qui scripta componunt [scilicet theologi]... revelationem habet, ut planum est ; — *Op. Tert.*, p. 31 : « Nec mirum si scripta sua merito habent negligi [il s'agit d'Albert le Grand], quoniam nunquam partes philosophiae audivit nec didicit... nec revelationem habuit, quia nec ad hanc se paravit aliter vivens... » ; — *Op. Maj.*, II, p. 263 : « Ornatus [animae est] ut depingatur in ea certitudo veritatis divinae et esse totius universi secundum species ejus, revelatione in qua non sit error nec occultatio... ». — Cf. *Compend. Stud. Philos.*, pp. 407-408 : « ...Anima ornata virtute est sicut speculum mundum et novum, in quo species rerum optime apparent. Unde in tali anima fulgor Sapientiae relucescit, propter quod Socrates... ait se non posse lumen Sapientiae percipere nisi anima ejus exulta fuisset virtute ; sed tunc Deum ipsum videret et causas et rationes rerum et scientiarum in eo veraciter contemplaretur... ».

(2) *Op. Tert.*, p. 86 : « Et unus qui vidit haec [il s'agit de la conversion des peuples et du triomphe de l'Eglise] per revelationem dixit, et dicit quod ipse videbit haec magnifica fieri temporibus suis... ».

(3) *Op. Tert.*, pp. 233-234 : « Et si ipse, animo in aeterna suspenso, non possit his instrumentis uti, vocet saltem cum Elizaëo propheta, ut divinas revelationes devotius suspiciat et totus in Deum efferatur » ; — *Ibid.*, p. 298 : « Nam et ipse Elizaëus propheta jussit psaltem adduci, ut ad ejus melodiam non solum raperetur in devotionem, sed ut ad revelationes divinas fieret prae-paratus... ».

(4) *Op. Tert.*, p. 32 : « Placuit Deo dare Sapientiam cui voluit, nam omnis Sapientia a Domino Deo est, et Ipse philosophis tam fidelibus quam infidelibus eam revelavit... » ; — *Op. Maj.*, III, p. 36 : « Ab uno Deo data est tota Sapientia et uni mundo et propter finem unum ». — Cf. *Op. Tert.*, p. 73.

serons à même ensuite de parcourir l'économie, et de dégager, le moment venu, l'inspiration. Prenons acte d'abord que deux illuminations ont chacune un nom, les illuminations dites spéciales et les illuminations qualifiées d'intérieures, et qu'une troisième aussi va se nommer elle-même, pour peu qu'on l'interroge : c'est celle où Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles ; elle advient en tout homme qui vit en ce monde et elle intervient chez lui dans toute connaissance ; elle peut donc, en regard de l'illumination spéciale, s'appeler une illumination commune, générale, universelle, et c'est bien ainsi qu'elle est en fait qualifiée dans un passage capital d'un fragment de l'*Opus Tertium* (1). Comme à côté de cette triple illumination, neuf autres ont été comptées, lesquelles sont anonymes, il se trouve qu'on relève à première vue une douzaine d'illuminations. Mais ces douze se ramènent facilement à onze en vérifiant ce premier compte, car d'une part cette révélation dont les âmes purifiées ont le privilège, n'est pas tant, d'après le texte, le fruit d'une illumination divine que le fait même de la vertu qui vient nous dévoiler ce que nous voilait le péché (2), et ces illuminations merveilleuses d'autre part dont il arrive aux humbles et aux petits d'être gratifiés (3) rentrent dans les illuminations intérieures dont nous savons en effet qu'elles sont les plus sapientielles (4) et dont nous saurons par la suite qu'elles sont attachées à des conditions d'ordre moral (5), parmi lesquelles tout particulièrement l'humilité de l'esprit opposée à la suffisance présomptueuse, quatrième et pire cause des erreurs humaines, des erreurs notamment d'Albert et des autres docteurs célèbres de l'époque (6).

(1) *Op. Tert., Fragm. Duk.*, p. 167. — Encore faut-il bien comprendre ce terme d'« universel » qui ne se dit pas tant ici des hommes auxquels la vérité est révélée que de la façon avant tout dont elle est révélée : la révélation universelle de la vérité salutaire est (car c'est d'elle qu'il s'agit expressément dans ce passage) la révélation de cette vérité dans sa généralité, comme la révélation spéciale sera, ainsi que nous le verrons, quand elle concerne les vérités de la foi, la révélation de ces vérités dans leur singularité. C'est précisément parce que la révélation de la sagesse philosophique est une révélation des vérités sacrées dans leur contenu général, que la révélation salutaire, sous les espèces de la révélation philosophique, est le trésor commun de tous les hommes, et le premier sens entraîne ainsi le second, plus obvie.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 263 ; — *Compend. Philos.*, p. 407. Cette illumination d'ailleurs toute naturelle de la vertu jouera son rôle dans la doctrine baconnienne de l'illumination divine.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 25 ; — *Op. Maj.*, II, p. 213.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) Cf. I^{re} Partie, Chap. III : Conditions de l'Illumination ; § II : Illumination et Vertu.

(6) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I.

Facilement aussi nous passons de onze à dix illuminations, s'il est vrai que la révélation de la religion véritable est celle qui nous fait connaître et opérer notre salut (1), révélation salutaire dont nous lisons ailleurs (2) qu'elle est une illumination spéciale, s'opposant à une autre révélation des vérités de la foi tout universelle. Autre réduction : cette illumination dont il est dit que l'homme ne peut pas plus voir sans elle avec son esprit le monde spirituel qu'il ne peut voir avec son œil sans la lumière matérielle le monde corporel, doit être l'illumination intérieure sans laquelle en effet les vérités et réalités spirituelles ne sauraient être connues ou mieux sues (3), et en laquelle elles sont bien appréhendées « sous la lumière spirituelle de la divine grâce » (4), grâce illuminatrice qui chez le fidèle est la lumière même de sa vertu de foi (5). Ce n'est pas que cette identification aille au premier abord toute seule : il y a en effet ici dans le texte deux passages successifs qui semblent s'opposer l'un à l'autre et sont à première vue bien embarrassants : le premier (6), celui précisément qui est en cause, dans lequel il s'agit de la connaissance par l'esprit des choses spirituelles, car « visio spiritualis » fait pendant à « visio corporalis », et surtout des choses surnaturelles, car Roger Bacon tire ici d'une vérité littérale de l'Écriture (7) le sens spirituel, lequel s'entend de la signification surnaturelle assignée aux choses et vérités de la nature (8), dans l'espèce, d'une vision spirituelle ayant pour objet les vérités de la grâce (9) et pour principes des grâces infuses dont le nombre correspond au nombre des

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, pp. 171-172; — *Metaphys.*, p. 15; — *Ibid.*, pp. 36-38.

(2) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 162.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169: « Gratia fidei illuminat multum ».

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162: « Nam sicut nihil videtur corporaliter sine luce corporali, sic impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ».

(7) *Op. Maj.*, II, p. 160: « Scita veritate rerum quae in Scriptura ponuntur, facillimum est omni theologo sensus elicere utiliter spirituales. Cum enim dicitur — custodi nos Domine ut pupillam oculi — impossibile est scire sensum Dei in hoc verbo nisi... exempli ratio habeatur... ».

(8) C'est en étudiant l'expérience de l'illumination intérieure comme expérience souverainement vérificatrice de l'expérience des sens [II^e Partie, Chap. III, § II] que nous serons édifiés sur cette notion de « sens spirituel ».

(9) *Op. Maj.*, II, p. 161 : « ... Similiter et visio spiritualis non solum requirit ut anima recipiat ab extra, scilicet a Deo, gratias et virtutes, sed coopereetur per virtutem propriam; nam motus liberi arbitrii et consensus requiritur cum gratia Dei ad hoc ut videamus et consequamur statum salutis ».

facteurs de la vision corporelle (1) ; — le second (2), où la vision spirituelle est encore en question à propos du même verset de l'Écriture et dans lequel il est dit qu'en fait de connaissance spirituelle l'homme connaît peu de choses par les ressources de son propre esprit, qu'il connaît davantage par l'enseignement du maître, et qu'il connaît surtout par le moyen de l'illumination divine. On ne comprend plus alors que l'homme puisse connaître quelque chose du monde spirituel par ses propres moyens et davantage par le moyen de ses maîtres, si précisément l'illumination divine est aussi nécessaire à notre intelligence pour connaître le monde des esprits que l'est à notre œil la lumière matérielle pour connaître le monde des corps, et si en vérité l'homme connaît déjà spirituellement par lui-même et par les autres, l'illumination intérieure ne jouit plus de la prérogative exclusive de nous faire connaître les réalités incorporelles.

Pour sérieuse que la difficulté puisse paraître, l'historien n'a point, croyons-nous, à la prendre au sérieux. Roger Bacon est en mal d'« éducation », comme il dit, des sens spirituels (3), et cette éducation est le règne de la convenance où comparaison n'est pas raison, comme on le voit assez par la suite immédiate, quand la vision spirituelle — toujours — est dite successivement à des points de vue différents, directe et non directe, réfractée et non réfractée, réfléchie et non réfléchie (4). Il en est de même de notre illumination : cette troisième connaissance « per divinam illuminationem » dont nous parle notre second passage, est le fait, à n'en pas douter, de l'illumination intérieure, puisqu'elle porte sur les vérités et réalités spirituelles et qu'elle est qualifiée de « perfectissima » ; l'illumina-

(1) *Ibid.*, p. 160 : « ... pro quâ [id est, pupilla spirituali seu anima] perfectæ custodienda, necessaria sunt septem, scilicet virtus, donum, beatitudo, sensus spiritualis, fructus et revelatio secundum modos raptus, et insuper continua influentia charismatum gratiæ a plenitudine Crucifixi ». Toutes ces grâces seront précisément autant de degrés [*Ibid.*, pp. 170-171] dans la Science qui est le fruit de l'Illumination intérieure.

(2) *Ibid.*, p. 162 : « Et cum triplex est visio, scilicet solo sensu, scientia, et syllogismo... similiter accedit in visione spirituali : nam quod homo scit solo sensu proprio, modicum est quoniam indiget duplici cognitione præter istam, scilicet per doctores a juventute usque ad senium, nam semper possumus addiscere per sapientiores nobis ; et ideo tertia indigemus cognitione quæ est per divinam illuminationem... ».

(3) « Sensus elicere spirituales ». Il va sans dire qu'il ne faut pas confondre ces sens spirituels avec les « sensus spirituales » que nous venons de rencontrer au milieu des grâces sanctificatrices et que nous rencontrerons plus loin au milieu des grâces illuminatrices comme le cinquième degré de la science intérieure : *Op. Maj.*, II, p. 171.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 162-163 : « Aliter vero triplicatur visio secundum quod fit recte, fracte et reflexe... ; et sicut in visione corporali, sic in spirituali oportet esse ; et hic potest fieri multiplex operatio... ».

tion est d'être, elle aussi, intérieure sans laquelle nous ne pouvons, par analogie avec l'illumination matérielle, rien connaître du monde spirituel et surnaturel, et cette connaissance s'entend ici d'une connaissance certaine, d'une connaissance, à la lettre « visuelle », s'il est vrai, nous le savons, que la vue est le sens certificateur par excellence (1) et qu'une connaissance intuitive du monde spirituel est le fait d'une illumination dite spéciale (2), laquelle n'est autre, nous le saurons, que l'illumination intérieure : notre dixième illumination, décidément, fait double emploi avec d'autres, et il en est de même d'une autre illumination, celle dont jouissent les Philosophes, quand l'illumination se comporte chez eux non plus comme collaboratrice de leur connaissance, mais comme donatrice dès l'origine de la Sapience philosophique. Quand Roger Bacon, en effet, nous parle d'une illumination qui donne « a principio » aux philosophes la vérité philosophique tout entière (3), il entend certainement par là cette illumination sapientielle encyclopédique, faite aux origines de l'histoire, à l'homme dans la personne des Saints Patriarches et Prophètes (4) ; il n'y a en effet pour lui qu'une seule révélation primitive du savoir total, celle dont les premiers Justes de l'ancienne Loi ont été les bénéficiaires ; que si l'homme ne peut rien savoir qui vaille sans recevoir (5), à cette nécessité issue de notre impuissance intellectuelle, il est répondu précisément, d'un côté en ce qui touche l'humanité primitive, par la révélation intégrale du savoir faite aux Saints Patriarches et Prophètes, comme le texte le manifeste assez en reprenant pour justifier cette révélation, la formule même de notre impuissance intellectuelle qui justifiait déjà la révélation encyclopédique soi-disant opérée en faveur des Philosophes (6), — et d'un autre côté, en ce qui touche chaque homme dans la suite des temps, non pas par une révélation personnelle qui lui serait faite à l'origine de son développement intellectuel, mais bien par la transmission de cette unique révélation primitive dont l'enseignement magistral est le canal et l'interprète, comme le manifeste encore le texte en passant de cette ignorance

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. II: Expérience et Méthode expérimentale. § I: L'intuition empirique.

(2) *Op. Tert.*, p. 192. — Cf *Commun. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(4) *Ibid.*, p. 53.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 50 ; 54 ; — *Op. Tert.*, p. 80.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem... » ; — *Ibid.*, p. 50 : « Nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae... quapropter necesse est horum [il s'agit des universaux] veritatem a principio fuisse homini revelatam... ».

de l'homme sans révélation à la révélation primitive, et de cette révélation, par la tradition, à la science des philosophes tout entière, religieuse et philosophique (1).

Nous voici donc à huit illuminations, et celles-ci sont encore réductibles. Nous avons relevé en effet que les Philosophes infidèles ont reçu d'admirables clartés, non seulement sur les vérités de la nature et de la raison (2), mais aussi tout particulièrement sur les mystères de la foi et de l'ordre surnaturel (3), et ces illuminations se sont distinguées devant nous l'une de l'autre et de toutes les autres. N'entrons point encore dans leurs rapports, car nous pourrions dire si nous étions édifiés sur la façon dont se comportent à l'égard l'une de l'autre chez Bacon la vérité divine et la vérité humaine, que ces deux grâces illuminatrices peut-être ne sont qu'une même illumination, puisque les vérités sacrées en nous dévoilant les arcanes de la grâce et de la gloire, nous dévoilent du coup le dernier secret du savoir naturel ; mais si elles se distinguent l'une de l'autre, elles ne se distinguent point toutes deux de certaines autres qui nous restent, et elles rentrent pour une part inégale dans la Révélation primitive d'un côté, et de l'autre dans les illuminations spéciales et les illuminations intérieures. La plupart de ces vérités en effet tant philosophiques que religieuses, les philosophes les tiennent de la Révélation originelle encyclopédique par l'organe de la Tradition dont les contributions successives à la sagesse des Gentils sont, à grands frais d'érudition, relevées à travers l'histoire (4), et il est à remarquer combien dans son souci de faire remonter à Dieu la science tout entière, Roger a toujours à cœur, à propos du savoir des philosophes, de renvoyer tout particulièrement à la Révélation primitive dont les Saints Patriarches et Prophètes furent providentiellement les grands bénéficiaires (5) ; les illuminations des grands sages de la pensée païenne rentrent même si bien dans cette Révélation encyclopédique des premiers âges du monde, qu'il arrive à notre docteur de proclamer que les Philosophes doivent aux Patriarches et Prophètes « toute » leur Sagesse tant

(1) *Op. Tert.*, pp. 80-81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, I, p. 266 ; — *Op. Maj.*, II, p. 363 ; — *Op. Tert.*, pp. 51 ; 72 ; — *Ibid.*, *Fragm. Duh.*, p. 162 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 69 ; 73 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 229 ; 237 ; 243 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 160 ; — *Metaphys.*, p. 7. — Cf. p. 20, note 2.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 54-68 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Tert.*, pp. 80 ; 271 ; — *Hist. Review*, p. 508. — Et cela à juste titre, car nous le dirons plus loin après lui, cette Révélation est à ses yeux le fondement même de la connaissance humaine : *Op. Maj.*, III, p. 53.

humaine que divine (1), et qu'on doit se demander dès lors si vraiment il ne faut pas interpréter cette parole que « Dieu a donné aux Philosophes tout leur savoir » (2) exclusivement dans le sens d'une dispensation de la Sagesse à la Gentilité par le ministère de la Tradition, héritière des grands Sages et Saints du peuple élu. Mais Roger Bacon, nous le savons, abonde souvent dans son sens, quitte à se reprendre par la suite en versant avec la même exagération dans le sens inverse, et il est indéniable qu'il a reconnu aux grands représentants de la pensée chez les Infidèles, la jouissance d'illuminations toutes directes : vertueux en effet comme ils l'ont été, ils ont reçu de Dieu immédiatement une multitude de lumières sur les vérités de la nature et sur celles surtout de l'ordre surnaturel (4), et ces illuminations expressément personnelles, loin de faire double emploi avec l'illumination indirecte de la Tradition, la redoublent en quelque sorte en la rendant plus efficace encore pour la préparation, défense et illustration de la vérité salutaire, lors de son avènement dans le monde avec le Christ (4) ; peut-on même dire qu'il se soit repris, quand maintes fois, lors de l'illumination des philosophes, il a fait la part, la large part, à la Révélation originelle et à la Tradition qui en dérive, et aussitôt avant ou après, la part qui leur revenait, aux illuminations immédiates (3) ? Mais ces illuminations ne constituent point un ordre à elles au milieu des autres illuminations : elles sont et s'appellent, quand elles révèlent du moins les vérités sacrées,

(1) *Op. Tert.*, p. 81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 69 ; — *Compend. Phil.*, p. 424 ; — *Metaphys.*, p. 7.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 73-74 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; — *Ibid.*, *Fragm. Duh.*, p. 160.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 73 : « ...propter nos ut eorum persuasionibus mundus disponeretur ad fidem ». — Cf. *Hist. Review*, p. 508 : « Quoniam enim sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei... et huic intelligendae et exponendae et exequendae et defendendae ac probandae et divulgandae necessaria esset philosophia, ideo eisdem pariter data est quibus lex divina... ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 229 : « ...Potuerunt habere multas nobiles veritates de Deo quae habitae sunt per revelationem factam eis secundum quod Apostolus dicit : Deus enim illis revelavit ; sed magis Patriarchis et Prophetis de quibus constat quod revelationem habuerunt a quibus Philosophi omnia didicerunt... ». — *Ibid.*, p. 237 : « ...Certum est eos haec habuisse per revelationem factam eis et Sanctis Patriarchis... » ; — *Op. Tert.*, pp. 80-81 : « ...Philosophi habuerunt haec omnia a Sanctis Dei... Et addo ad confirmationem Sapientiae philosophorum... receperunt a Deo speciales illuminationes, quibus intellexerunt multa de Deo et salute animae et forsitan magis propter nos Christianos quam propter eorum salutem » ; — *Ibid.*, p. 271 : « ... Nec est mirandum de hoc quia Philosophi infideles habuerunt totam suam sapientiam a Sanctis Patriarchis et Prophetis... et etiam secundum quod dicit Apostolus : Deus illis revelavit » ; — *Ibid.*, *Fragm. Duh.*, p. 159 : « Sed non est mirum si haec et consimilia locuti quia Apostolus dicit quod Deus illis revelavit. Atque viderunt libros Veteris Testamenti... ».

des illuminations spéciales et des illuminations intérieures (1), — et spéciales, elles doivent l'être aussi, sinon, jusqu'à plus ample information, intérieures, quand elles révèlent la vérité de la philosophie, s'il est vrai que l'homme ne peut jamais être soustrait un moment, comme le furent les Philosophes illuminés, à l'humaine impuissance sans une grâce spéciale (2), et que déjà ces grâces avaient été spéciales qui avaient conféré aux Saints Patriarches et Prophètes la connaissance merveilleuse des secrets de la Nature (3) ; et pourquoi après tout, ne seraient-elles pas dès maintenant pour nous intérieures, puisque les illuminations intérieures certifient non seulement les vérités souveraines du Créateur, mais aussi souverainement la vérité de toute créature ? Il n'y a plus ainsi en présence que six illuminations dont deux, les illuminations qui sont le fruit de l'harmonie des sons (4) et celles qui font prévoir des événements prochains (5) nous semblent chez Bacon deux faits, consignés en passant sous sa plume appliquée au moment à d'autres considérations, et pourraient aussi bien demeurer pour nous jusqu'à plus ample informé en marge de sa pensée de l'illumination, si dès maintenant elles ne manifestaient assez d'elles-mêmes qu'elles sont, les unes, les illuminations prophétiques, des illuminations spéciales, et les autres, des illuminations intérieures, illuminations en effet dont nous saurons qu'elles comportent sept degrés jusqu'aux splendeurs de l'extase. Restent donc quatre illuminations : l'illumination générale, l'illumination spéciale, l'illumination intérieure, et cette Révélation originelle transmettant par tradition le savoir, à laquelle nous convenons de donner, pour en rassembler l'idée sous une formule à la fois usuelle et expressive, la dénomination d'illumination primitive et traditionnelle, nom qui lui convient bien en effet puisque révélation et illumination chez Roger Bacon s'équivalent (6) et que surtout dans sa

(1) *Op. Maj.*, II, p. 243 ; — *Op. Tert.*, p. 81.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 8 : « ...Nisi gratia specialis et privilegium divinum in aliquibus perfectis obvient, humana corruptio diligenter continuat ea quae veritati et saluti sunt contraria... » ; — *Compend. Philos.*, p. 412 : « ... Immo magis confirmanur, nisi sint aliqui paucissimi quibus Deus gratiam dat specialem.... ».

(3) *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(4) *Op. Tert.*, pp. 233-234 ; — *Ibid.*, p. 298.

(5) *Op. Tert.*, p. 86.

(6) Ainsi l'illumination générale de *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 devient la révélation universelle de *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 167, — et il en est de même de l'illumination spéciale des vérités de la foi qui devient dans le même passage révélation spéciale. Même équivalence sous sa plume entre révélation et illumination d'une part, et d'autre part inspiration : *Op. Maj.*, II, pp. 169-170 ; — *Metaphys.*, pp. 37-38.

pensée — et l'on verra à quel point il y tient — la tradition du savoir sans laquelle il n'y a point de connaissance possible, se comporte comme une vaste illumination indirecte, reflet à travers les âges et les générations de la grande clarté de la Révélation encyclopédique originelle ; c'est à les décrire successivement que nous allons nous assurer si elles sont encore réductibles et dans quelle mesure, — et puisque nous visons l'illumination intérieure, c'est par elle que nous finirons après avoir pour elle caractérisé les trois autres.

La première qui s'offre à nous est celle que Dieu confère indistinctement et uniformément à tous les hommes dans chacune de leurs connaissances : elle constitue un fait d'ordre général, attesté à la fois par l'Écriture, les Pères, les Philosophes et les plus grands des docteurs au ^{xiii}^e siècle, les vieux maîtres d'alors qui tiennent tous pour la Tradition. L'Écriture en effet nous enseigne par la bouche de Saint-Jean que « Dieu illumine tout homme venant en ce monde » (1) ou encore par celle de Saint-Paul qu'« il a révélé à tous la vérité » (2). De tous les Pères, c'est le plus grand d'entre eux, Saint-Augustin, qui a le plus magnifiquement développé cette doctrine (3) : elle fait le fond de quelques-unes de ses œuvres comme les *Soliloques* (4) et le *De Magistro*, et on la rencontre plus ou moins dans tous ses autres traités (5). Il nous enseigne par exemple (6) que les Anges non seulement nous purifient et nous sollicitent, mais aussi nous illuminent de mille manières ; toutefois, leur action illuminatrice n'est que secon-

(1) *Joan*, cap. I, v. 9. — Cf. *Op. Maj.*, III, p. 45 ; — *Op. Tert.*, p. 74.

(2) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 48.

(4) Roger Bacon semble bien ici faire une citation, et le texte d'Augustin porterait que « soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus ». Nous n'avons pu retrouver ce passage ni dans les *Soliloques* ni dans les autres traités où nous sommes renvoyés, « Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi ». La même difficulté d'ailleurs se présente maintes fois pour identifier certaines de ses citations d'Aristote, comme le remarque RASHDALL dans son édition du « *Compendium Studii Theologiae* », pp. 37 ; 45 ; 50 ; 56 ; 65. Ne serait-ce point entr'autres raisons que Roger n'a cure de vérifier un texte qu'il croit posséder de mémoire ? En tous cas la formule rend bien ici la pensée Augustinienne et les passages auxquels Bacon fait allusion dans les *Soliloques* se trouvent vraisemblablement dans le Livre premier : 2 ; 3 ; 4 ; 12 ; 15 ; 23.

(5) Sur la thèse et les diverses formes de la doctrine de l'illumination chez les Augustiniens du ^{xiii}^e siècle, sinon chez Augustin lui-même, nous aurons à donner quelques précisions à propos de l'Illumination générale [Cf. Chap. II, § II, et surtout Seconde Partie, Chap. I, § I], regrettant de ne pouvoir faire davantage dans une étude particulière et renvoyant à un travail ultérieur spécial.

(6) Bacon se réfère à une glose sur le Psaume 118, verset 73.

claire (1) : elle n'est qu'un reflet d'étoile devant l'irradiation du soleil divin (2). Quant aux philosophes, ils sont d'accord en cela avec notre foi : il n'y a pour eux d'illumination que par l'intellect agent et il n'y a d'autre intellect agent que Dieu lui-même ; telle est la véritable pensée d'Aristote et de ses plus fameux commentateurs, Avicenne et Averroës, et cela quoi qu'en disent certains « modernes » ou novateurs (3). C'est là d'ailleurs l'opinion unanime des plus anciens et authentiques docteurs de notre temps, à commencer par le vénérable évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne; celle en particulier de Robert de Lincoln, et d'Adam de Marisco (4). Qu'est-ce à dire sinon qu'avec de telles autorités, une telle doctrine est la seule qui soit orthodoxe et traditionnelle en matière de connaissance, « tota fidelis et a Sanctis confirmata » ?

Mais si nous connaissons déjà plusieurs de ses formules consacrées, nous n'avons pas encore sa teneur doctrinale : qu'enseigne-t-elle au juste ? En deux mots, elle tient que Dieu collabore à notre science comme il collabore à notre vertu : de même que l'homme ne fait le bien que sous la motion divine, de même il ne peut rien savoir en fait de vérité que sous l'action de Dieu, et ces deux assistances prêtées au même intellect qui de spéculatif devient pratique quand il aime le bien et le réalise, s'appellent à bon droit, la première comme la seconde, une illumination (5). Il va sans dire qu'il s'agit ici seulement de science humaine ou de sagesse philosophique et non de sapience divine, car les vérités de la foi doivent être le fruit, et elles le seront, d'illuminations qui ressortissent comme elles à l'ordre surnaturel ; l'illumination générale au contraire est expressément naturelle, ce qui ne veut pas dire que l'homme y ait la première et la plus grande part : bien que la vérité d'une certaine manière puisse être dite

(1) ROSMINI [dans *Aristotele esposto ed esaminato*. Torino 1857, p. 390] a donc mal compris ici Roger Bacon, qui aurait, à son avis, fait des Anges autant de Dieux, en leur attribuant un certain pouvoir d'illumination sur l'intelligence humaine. Cette thèse d'ailleurs de l'illumination par les Anges est celle même de l'Angélologie Chrétienne, et elle est en particulier à l'époque celle de SAINT-THOMAS : *Sum. Theolog.*, I Pars, Quaest. CXI, art. 1 ; — *Summa cont. Gentes*, Lib. III, cap. LXXIX et LXXXI ; — *Quodlibet* IX, Quaest. IV, art. 10.

(2) A dessein nous laissons, dans ce chapitre purement descriptif, le passage capital qui suit sur la vision dans les idées éternelles : nous le retrouvons avec le chapitre premier de la Seconde Partie dont il fait presque tout l'objet.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 45-48 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 47 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-75. — Cette attribution de la part de Bacon, d'une telle conception à Guillaume d'Auvergne est, nous le verrons, erronée.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

sa chose, elle est d'abord et surtout le fait de Dieu (1), dont la lumière en s'irradiant sur notre intellect lui permet de connaître et de bien connaître, car remarquons le, les connaissances acquises sous l'influence de l'illumination générale ne sont pas quelconques : elles sont dites nous donner la vérité philosophique (2) ; Dieu n'y fait-il pas rayonner sur nous la splendeur des idées éternelles, et Roger ne tient-il pas surtout à une illumination divine dont il puisse s'autoriser, pour prouver, suivant la parole d'Augustin, que toute vérité, où qu'elle soit et quelle qu'elle soit, est chrétienne, puisqu'elle vient du Verbe divin qui est le Christ (3) ? Cette remarque a son prix pour bien saisir ultérieurement l'individualité de l'illumination intérieure comme illumination et comme expérience. Sous cet aspect où elle est ainsi le fruit de l'illumination générale, la Sagesse philosophique est donc bien déjà une révélation universelle (4) : nous verrons bientôt qu'elle l'est plus et mieux encore sous un autre.

À l'illumination générale s'opposent les illuminations spéciales, dont l'idée a été si peu comprise jusqu'ici des historiens dans l'Augustinisme du ^{xiii}^e siècle, encore moins par eux chez Roger Bacon lui-même (5), et dont l'étude n'est pas seulement nécessaire pour la juste appréciation de l'illumination baconienne dans sa signification historique, mais l'est aussi

(1) *Ibid.* : « Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit... ». [Remarquer le mot « primo » : il nous semble avoir chez Roger Bacon un sens chronologique et un sens de valeur]. Dans un passage de l'*Opus Tertium*, *Frag. Duh.*, p. 167, Bacon insiste plutôt sur la part de l'homme : « ... haec Sapientia [Philosophiae] sola est in potestate hominis, supposita tamen quadam divina illustratione... », et on le comprend assez puisqu'il veut alors prouver que nous avons avec la Sapience Philosophique le moyen de connaître la voie du salut.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « ...Quamvis aliquo modo veritas philosophiae... » ; — *Ibid.* : « Ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis... » ; — *Ibid.*, p. 49 : « Cum Deus illuminaverit animas eorum in percipiendis veritatibus philosophiae » ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 44 : « Ubi cumque veritas invenitur, Christi iudicatur ».

(4) *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 167.

(5) On connaît en effet dans l'école dite Augustinienne, la fortune de la théorie de l'illumination ou plutôt « d'une certaine illumination spéciale », « quaedam illuminatio specialis » ; les historiens pour la plupart ne l'ont pas assez comprise dans son individualité si curieuse de doctrine, dans ses rapports notamment avec la théorie nouvelle de la connaissance instituée par Saint Thomas [c'est le cas par exemple des PÈRES DE QUARACCHI, qui dans leur dissertation préliminaire à l'édition de certaines questions intéressant la connaissance chez Bonaventura et plusieurs de ses disciples — *De humana cognitionis ratione ante data quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi 1883 — ont trop rapproché Bonaventura et son école de

pour la bonne intelligence en elle-même de la doctrine de l'illumination intérieure. Sont spéciales, les illuminations qui confèrent la connaissance des vérités de la foi et constituent de ce fait la Révélation salutaire, celles aussi qui confèrent la connaissance exhaustive des vérités de la philosophie, celles encore qui nous font connaître d'intuition, en dehors de la voie naturelle qui nous conduit du sensible à l'intelligible, les vérités et réalités spirituelles, celles enfin qui ont conféré aux Saints Patriarches et Prophètes la connaissance des secrets de la nature et de l'art, tout particulièrement de l'élixir de vie et des thèmes de l'astronomie judiciaire ou des recettes de l'astronomie opérative, et que nous avons retrouvées tout à l'heure chez les plus notables des Philosophes de la Gentilité, dans l'ordre par exemple de la Philosophie morale (1) ; et elles s'appellent toutes ainsi, sans doute pour cette raison qu'en regard de la révélation générale de la Sagesse Philosophique où Dieu se comporte comme l'Intellect agent commun de nos âmes, elles sont une révélation expressément particulière et personnelle, mais aussi certaines d'entre elles pour cette autre surtout que les vérités révélées sont surnaturelles : ces vérités en effet nous éclairant sur des caractères particuliers de la vie divine ou des desseins de Dieu à l'égard du monde, sont comme telles éminemment spéciales par rapport aux vérités de la philosophie qui se trouvent nous donner seulement, pour ainsi dire, des généralités sur le divin (2), et c'est précisément parce qu'elles sont ainsi spéciales dans leur contenu qu'elles le sont aussi dans leur répartition, tandis que l'illumination philosophique, à cause pareillement de la vérité divine toute générale qu'elle fait connaître, doit se distribuer à l'universalité des hommes. Que s'il arrive à nos illuminations surnaturelles de nous donner en même

Saint Thomas et de l'école thomiste], — et quand il leur est arrivé de s'arrêter à Roger Bacon, ils ont unanimement reconnu la doctrine de l'illumination spéciale dans celle de l'illumination intérieure : justement cette illumination spéciale ne répond pas le moins du monde à l'illumination du même nom chez le Docteur Admirable, et comme nous nous en assurerons, c'est précisément l'illumination générale baconienne qui correspond à l'illumination spéciale Augustinienne.

(1) L'illumination ne se retrouve ainsi sous le nom d'illumination spéciale que trois fois sous la plume de Roger Bacon : *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; — *Ibid.*, p. 192, sinon quatre, malgré l'équivalence qui doit exister entre le « sine spiritali illuminatione » des *Communia Naturalium* [Lib. I, Pars III, cap. 8, p. 175] et le « sine speciali illuminatione » de l'*Opus Tertium* [*loc. cit.*], grâce au « sine luce spiritali divinae gratiae » de l'*Opus Majus* [II, p. 162] ; — à ces passages s'en ajoutent trois autres où c'est encore notre illumination qui est en cause sous le nom de révélation spéciale : *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167, ou de connaissance spéciale : *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 170.

temps le dernier mot de la vérité des choses de la nature, nous pouvons même là trouver un témoignage en faveur de ce caractère dont elles jouissent d'être des illuminations dites spéciales en raison de la « spécialité » de leur contenu ; c'est une idée en effet capitale chez Roger Bacon, idée qui nous expliquera plus tard la vertu « certificatrice » de l'illumination intérieure et sera le ressort même de la doctrine du savoir, que la philosophie est radicalement inintelligible dans sa considération absolue, entendez par là, quand elle n'est pas considérée dans son imprescriptible finalité théologique : elle n'existe que pour la vérité divine, elle n'atteint donc son véritable sens et sa pleine valeur qu'en elle et que par elle ; c'est pourquoi par exemple les Philosophes infidèles n'ont jamais pu par eux-mêmes arriver à savoir le dernier mot de la vérité de l'arc-en-ciel (1) ; la vérité de la foi, au contraire, nous donnant le sens mystérieux et profond, spécifiquement religieux et chrétien, « spirituel », de cette lettre humainement insignifiante qui s'appelle la vérité naturelle, nous la rend pleinement intelligible, et c'est pourquoi le théologien seul peut être le véritable savant, pourvu par ailleurs qu'il ait une vie morale qui lui concilie les sublimes clartés de la science et de l'expérience intérieures.

Il va de soi qu'ainsi définies, les illuminations spéciales ont pour bénéficiaires tout qualifiés, les fidèles : elles ressortissent à l'économie même de la vie surnaturelle de la foi, et chaque étape qu'ils franchissent du progrès spirituel, marque pour eux un degré de plus dans la « spécialité » de leurs illuminations. Mais elles s'étendent aussi aux infidèles et c'est là pour Bacon un fait qu'il lui tient à cœur de prouver : il est en effet pour lui d'une importance capitale, et se trouve au nombre des idées qui sont les pierres angulaires de sa doctrine ; n'est-il pas par exemple la base de l'apologétique vraiment efficace, l'indice encore de l'idée directrice de la Providence illuminatrice, l'assise surtout de ce raisonnement infrangible dans sa quadruple vertu probatrice, qui prouve non seulement la convenance du savoir philosophique et du savoir théologique, mais aussi leur fondamentale et imprescriptible unité : c'est le Dieu des illuminations spéciales qui dispense aux hommes l'illumination commune, c'est le Dieu de l'illumination générale qui confère aux mêmes philosophes des illuminations spéciales, c'est aux premiers Justes de l'Ancienne Loi qu'a été conférée indissolublement la totalité du savoir humain et divin, et c'est sur le juste encore dans la personne du mystique exercé à la vie et à la science intérieures, que s'irradient les clartés de la philosophie avec les clartés de la foi ! Dieu donc, dans sa bonté qui ne pouvait leur refuser

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 213-214.

la connaissance des vérités du salut (1), mais surtout dans le dessein de préparer par eux l'avènement du Christ (2), par conséquent non pas tant pour eux-mêmes que pour nous Chrétiens, a révélé directement aux philosophes de la Gentilité les mystères de la grâce et de la gloire : ainsi le témoignent Augustin dans le *De Civitate Dei* (3) et l'Écriture par la bouche de Saint Paul (4). Ce n'est pas qu'il ait dévoilé aux plus notables d'entre eux, tous les mystères de notre foi : d'une part en effet la connaissance qu'ils en ont est très fragmentaire et imparfaite comme on peut le constater d'après leurs écrits (5), et d'autre part surtout les vérités de la foi leur viennent, nous l'avons vu, pour la plupart du canal de la Tradition ; mais enfin ils ont tous admirablement parlé de la vertu (6), bien mieux, ils l'ont tous pratiquée et pour quelques-uns même portée jusqu'à l'héroïsme (7), et l'on saura bientôt que l'excellence morale est la source et la garantie des plus précieuses illuminations : ils ont donc reçu d'admirables clartés non seulement sur les arcanes du savoir philosophique (8), mais encore sur celles du monde surnaturel (9), surpassant en cela comme il convient, des femmes aussi faibles que les Sibylles, illuminées elles aussi pourtant de Dieu lui-même (10) : par exemple, sans appartenir au peuple élu et sans recevoir par conséquent en cela l'influence de la Révélation primitive, ils ont, connaissant leur impuissance d'hommes et l'infinité bonté de Dieu, conclu à la nécessité d'une Révélation salutaire (11) dont ils ont pressenti en partie les nombreuses vérités. L'illumination spéciale des philosophes nous apparaît ainsi comme une extension de la révélation chrétienne au monde des Gentils, et c'est bien en cela qu'elle est en dehors

(1) *Op. Maj.*, II, p. 367.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, p. 81.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 74.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 229 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 160.

(5) *Hist. Review*, p. 509.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 255-299 ; — *Op. Tert.*, pp. 50-51 ; — *Ibid.*, *frag. Duh.*, pp. 162-163 ; — *Metaphys.*, pp. 18-36 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 73.

(8) *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.

(9) Les références ont été relevées déjà qui concernent la connaissance des vérités de la foi chez les infidèles. On sait qu'ABÉLARD accordait à Mercure Trismégiste, à Platon et à Sénèque la connaissance de la Trinité, et que THOMAS d'AQUIN devait au temps de Bacon le nier vigoureusement : *S. Theolog.*, P. I., Quaest. 32, art. 1. ad. 1. — Cf. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la Foi de Bérenger de Tours à Saint-Thomas d'Aquin*. Paris, 1909, pp. 21 sq ; — GRABMAN : *Geschichte der scholastischen Methode*. Fribourg 1911, T. II, p. 198.

(10) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; *Ibid.*, *frag. Duh.*, pp. 159-160.

(11) *Metaphys.*, p. 38.

de l'ordre naturel de l'illumination générale auquel cette révélation s'oppose comme spéciale : elle ressortit au règne de la grâce, et elle est le témoignage de l'ubiquité merveilleuse de l'âme de l'Eglise débordant dans le temps et dans l'espace par delà les limites du corps de la communauté chrétienne qu'elle vivifie.

Ces illuminations surnaturelles pourtant des fidèles et des infidèles ne sont pas, semble-t-il, toutes les illuminations spéciales, et il est bon de remarquer qu'il ne paraît point y avoir entre spécial et surnaturel une équivalence nécessaire qui pourrait nous abuser par la suite sur la nature de l'illumination intérieure : les Patriarches et Prophètes en effet ont reçu des lumières spéciales sur les vérités de la philosophie naturelle (1) et il en est de même des philosophes païens sur les vérités de la philosophie morale (2), et il n'est point dit que chez les uns et chez les autres les vérités surnaturelles y aient été pour quelque chose par les clartés qu'elles jettent sur la nature, au contraire même ces illuminations morales auraient concilié aux philosophes des illuminations surnaturelles ultérieures (3) ; il est vrai, que les saints Patriarches ont su la philosophie dans sa plénitude non seulement parce qu'ils l'expérimentèrent tout entière du fait de leur longévité merveilleuse, mais aussi parce qu'ils la reçurent avec la loi de Dieu (4) et que d'autre part les lumières de la philosophie profane pour admirables qu'elles aient été, ont été toujours incomplètes (5). De même, par l'illumination spéciale aussi l'homme peut connaître d'intuition les vérités et réalités du monde spirituel (6), et s'il se trouve soustrait alors à la loi commune (7), il n'est point dit qu'il soit transporté pour cela dans le règne surnaturel ; il est vrai encore ici, que le monde spirituel est surtout pour Bacon celui de la foi, si l'on se rappelle toutes les vérités et réalités qu'il y compte, et cette connaissance nous semble ainsi devoir être, comme son objet, surnaturelle. En définitive, toutes les illuminations surnaturelles sont des illuminations spéciales, mais toutes les illuminations spéciales ne nous paraissent pas des illuminations surnaturelles, et nous respectons chez Bacon les précisions et les imprécisions de sa pensée si nous disons pour conclure que les illuminations spéciales sont

(1) *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Tert.*, pp. 51-72 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 162.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Tert.*, p. 81.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(5) *Hist. Review*, p. 509.

(6) *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(7) *Op. Maj.*, I, p. 107.

surtout des illuminations que la surnature explique dans ses grâces et qui l'expliquent dans ses vérités.

Mais générale ou spéciale, l'illumination est immédiate : il nous reste, avant l'illumination intérieure, à en caractériser et décrire une troisième qui sous un de ses aspects est la Révélation par excellence, puisqu'elle donne à l'humanité la vérité tout entière, et sous un autre constitue une véritable illumination indirecte : nous reconnaissons aussitôt pour l'avoir déjà nommée, l'illumination primitive et traditionnelle. Sous ces deux aspects, elle est attestée par l'histoire, et pour citer les principales autorités, elle a pour elle le témoignage des Livres saints, d'Augustin et d'Aristote, l'Aristote du Secret des Secrets naturellement (1) : ils nous enseignent que Dieu non seulement a illuminé l'homme pour qu'il puisse trouver et prouver la vérité, mais encore qu'il l'a conférée tout entière dès l'origine à l'humanité dans la personne de ses représentants choisis, les Saints Patriarches et Prophètes, lesquels ont joui ainsi de la plénitude de la science humaine et de la science divine ; si les grands philosophes de la Gentilité furent à leur manière, du fait des illuminations directes spéciales dont ils furent gratifiés, des chrétiens avant le Christ, les premiers Justes de l'Ancienne Loi furent les vrais et grands philosophes avant qu'il y eut des philosophes dans le monde (2) : ils composèrent non seulement des Livres sacrés, mais aussi des Livres philosophiques de toute espèce (3), à tel point qu'on peut dire, comme ils traitaient déjà philosophiquement les vérités de la foi (4), qu'ils portèrent deux fois la Philosophie à sa perfection (5). C'est précisément grâce à ces traités sapientiaux en partie, que la vérité de la Révélation primitive s'épancha à travers le monde et les générations, et voilà le second aspect de notre illumination, celui sous lequel elle est et s'appelle tradition (6) ; les philosophes, gens curieux et pleins d'ardeur pour l'étude, plus studieux même que nous chrétiens (7), comme ils sont aussi plus vertueux (8), passèrent leur vie à voyager en quête de vérité ; découvrant les livres où étaient consignées les expériences de la vie patriarcale providentiellement si longue, ils s'ini-

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 49-50 ; 53-54.

(2) Ce nom de philosophe ou d'ami de la Sagesse aurait été porté la première fois, selon Bacon (*Op. Maj.*, III, p. 61), par les sept premiers sages de la Grèce au nombre desquels il compte Thalès.

(3) *Op. Tert.*, p. 80 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 159.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 229.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 72.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 55-68. — Cf. autres références, p. 19, note 3.

(7) *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 159 ; — *Op. Maj.*, III, p. 78.

(8) *Op. Tert.*, p. 50 ; — *Compend. Phil.*, pp. 401-402.

tièrent au savoir philosophique à l'école des Saints de l'Ancien Testament et même entrèrent en commerce personnel avec eux ou avec les plus fameux de leurs descendants ; de là vient leur science immense et comme infinie (1) tant dans les choses humaines que dans les choses divines, plus encore, nous le savons, que de ces illuminations immédiates dont ils furent privilégiés. Nous n'insistons pas davantage sur cette tradition du savoir dont nous aurons ultérieurement à décrire l'histoire et à dégager le rôle et la valeur dans la doctrine baconienne de l'illumination ; qu'il nous suffise de noter ici que ses deux canaux ou moyens sont, non pas la coutume ou l'opinion commune ou encore l'autorité d'un docteur quelconque, toutes causes d'erreurs dont Roger a fait devant nous déjà une virulente critique, mais, dans sa langue même, le texte écrit de l'Écriture et des Philosophes, et, dans son ministère oral, l'enseignement des « experts » qui l'interprètent : la parole magistrale, en vérité, ainsi que le livre sont et font pour cette illumination traditionnelle un peu ce que sont et font les sens pour l'expérience extérieure, et l'illumination intérieure pour l'autre expérience : à distance dans le temps, ils nous font puiser à même la vérité révélée, et cette vérité sans leur organe est muette ; une telle remarque a son prix pour comprendre plus tard le sens profondément doctrinal de maintes paroles de notre moine sur la nécessité de la connaissance des langues (2) et de l'étude directe du texte tant dans la faculté de Philosophie que dans celle de Théologie (3), le sens de ses critiques contre la corruption de la Bible Parisienne (4) et d'Aristote (5), contre l'enseignement de son temps et la maîtrise usurpée des plus éminents de ses contemporains comme Alexandre de Halès (6), Albert le Grand (7) et même Thomas d'Aquin (8), la valeur enfin de sa conception de l'éminente dignité du magistère humain qui si magnifiquement réhabilite la méthode d'autorité.

(1) *Op. Tert.*, p. 51.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 80 sq ; — *Op. Tert.*, pp. 32-34 ; 88 sq ; — *Hist. Review.* p. 516 ; — *Compend. Phil.*, p. 464 sq.

(3) *Op. Minus*, p. 328.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 94 sq ; — *Op. Min.*, pp. 330 sq ; — *Op. Tert.*, p. 92.

(5) *Compend. Philos.*, pp. 468-469 ; — *Comm. Natural*, Lib. I, Pars I, pp. 11-12. — Toujours pour cette même raison, au fond, que les écrits d'Aristote sont la voie par laquelle parvient aux Latins la sagesse philosophique, Roger déplore encore de les voir pour la plupart ignorés des contemporains : *Op. Maj.*, III, p. 25 ; — *Compend. Phil.*, pp. 473-474 ; — *Compend. Stud. Theolog.*, pp. 33-34.

(6) *Op. Min.*, pp. 327-328 ; — *Op. Tert.*, pp. 30-31 ; — *Compend. Phil.*, p. 425.

(7) *Op. Min.*, pp. 325-327 ; — *Compend. Phil.*, p. 426.

(8) *Compend. Phil.*, p. 426.

Le retentissement de la révélation primitive et de l'illumination traditionnelle à travers toute la pensée baconienne, nous témoigne de l'importance que notre docteur leur reconnaît entre toutes les illuminations. Cette importance, il l'a lui-même proclamée à plusieurs reprises (1), et il voit dans cette vaste illumination originelle dont le trésor s'inventorie chaque jour davantage par le labeur des générations, le fondement même de la connaissance humaine ; aussi, devons-nous, après l'avoir décrite, la comparer dans ses rapports de ressemblance et de différence avec les deux autres illuminations que nous connaissons jusqu'ici. Comme illumination primitive, elle se rapproche d'elles, en ce qu'elle est comme elles immédiate ; mais elle s'en éloigne, d'une part parce qu'elle est surnaturelle, conférant les vérités de la foi et avec elles et pour elles intégralement les vérités de la Philosophie et parce qu'elle est dispensatrice de la science parfaite, non point collaboratrice de l'intelligence, ce qui la distingue deux fois de l'illumination générale, et d'autre part parce qu'elle est originelle, ce qui l'oppose à l'illumination commune et à l'illumination spéciale, toutes deux illuminations continuées, l'une continue, l'autre discontinue. Comme Tradition, elle se différencie d'elles encore, en constituant un certain ordre d'illumination indirecte, mais elle se rapproche de l'illumination spéciale, en ce qu'elle véhicule chez les Philosophes des vérités divines à travers les vérités humaines de la Philosophie, alors que celle-là dispense plutôt aux Gentils les vérités du salut et avec elles ou dans elles les vérités philosophiques, et elle ressemble à l'illumination générale, dès lors qu'elle se comporte comme le moyen naturel et commun de connaître. En résumé, donnant les vérités de la foi, elle est surnaturelle et de ce fait elle était bien à l'origine un ensemble d'illuminations spéciales, mais donnant aussi les vérités de la nature et de la raison et surtout se manifestant maintenant comme une norme et une source communes de vrai, elle double, dans l'œuvre de la connaissance, l'illumination générale, sans faire pourtant double emploi avec elle, pas plus qu'elle ne fait double emploi avec les illuminations spéciales dans leur contribution à la connaissance humaine. Mais le moment n'est pas encore venu pour nous de passer de ces rapports purement descriptifs aux rapports fonciers suivant lesquels nos illuminations s'aménagent dans l'unité d'une même doctrine : retenons seulement qu'à notre illumination primitive et traditionnelle, par égard pour son éminente dignité au milieu des autres illuminations, un nom semble bien convenir par auto-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Tert.*, pp. 79-80 ; — *Historical Review*, p. 508.

nomase, comme le nom d'expérience revenait par antonomase déjà, nous dit Bacon, à la science expérimentale : elle est et s'appelle la « Révélation » (1), révélation, par ses moyens, en quelque sorte extérieure, comparativement à une autre, semble-t-il, tout intérieure sous ses deux formes, philosophique et religieuse. Mais ces deux illuminations, générale et spéciale, constituent-elles vraiment l'une et l'autre ou bien l'une ou l'autre, la révélation intérieure baconienne ? Qu'est-ce en un mot que l'illumination intérieure ?

§ II. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

Nommément, Roger Bacon ne nous a parlé qu'en trois passages de l'illumination intérieure (2) : c'est bien peu pour une idée qui chez lui constitue à elle seule toute une doctrine, et préside même pour une très grande part à une synthèse de sa pensée ; mais nos trois textes présentent heureusement cette diversité de rédaction qui supplée dans une certaine

(1) Ce qui n'implique pas qu'elle soit la Révélation par excellence, puisque les saints Patriarches et Prophètes, pour avoir reçu la plénitude du savoir philosophique, n'ont pas reçu encore la plénitude des vérités de la foi, et en effet Roger Bacon nous dit, dans sa formule de cette vaste illumination collective, « quod eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio » : après la révélation de la Loi ancienne devait venir la révélation de la Loi nouvelle, celle de l'Evangile, qui complète l'ancienne et constitue la révélation parfaite.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 169-170 ; — p. 243, trois textes dont nous avons cité déjà les deux premiers dans l'introduction et dont nous transcrivons maintenant le troisième : «... Qui vero haec quatuor [scilicet mundificatio animae a peccatis, subtractio animi a naturali desiderio regendi corpus, suspensio mentis ab hoc mundo sensibili ut adhaereat saeculo intelligibili, et certificatio per revelationem et prophetiam de eis de quibus mens humana non potest praesumere] haberet..., vacaret contemplationi felicitatis futurae... quatenus pius et misericors Deus pleniorum revelaret veritatem, sicut probatum est ipsum revelasse aliis quam eis qui in lege veteri vel nova nati sunt et educati... Et quoniam perceperunt quod ad cognitionem felicitatis necesse fuit eis separare se a peccatis et a corporali amore superfluo et a mundo, ut quantum possent a Deo recipere, scilicet illuminationem interiorem, quatenus articulos veritatum fidelium perciperent, omnibus abjectis vacabant contemplationi sapientiali futurae felicitatis. »

A ces trois passages, nous en avons vu trois s'ajouter encore, où l'illumination intérieure pour ne pas être nommée, n'en est pas moins clairement désignée : un qui fait suite à celui qui vient d'être cité : « Postquam vero fuerunt praeparati ad illuminationes divinas, recipientes eas, posuerunt quod, etc... » (p. 244) et deux autres (*Op. Maj.*, II, pp. 161-162) dont le texte a été transcrit déjà lors du bilan des illuminations (p. 22, note 2 et p. 23, note 2). C'est là pour nous jusqu'ici toute la documentation de l'illumination intérieure, illumination qui n'est pas encore identifiée avec l'illumination spéciale.

mesure au développement de la part de l'auteur et se trouve favoriser ainsi l'étude de l'historien, et d'ailleurs, n'avons-nous pas les autres illuminations pour nous aider à caractériser maintenant celle qui tout particulièrement nous intéresse ? Cette caractéristique comportera pour nous deux moments : l'illumination intérieure sera d'abord déterminée dans son extension, puis dégagée dans les propriétés et attributs qui lui assurent sa spécificité au milieu des autres illuminations, — de telle sorte qu'après l'avoir ainsi doublement décrite, nous, serons à même, pour finir, d'en donner une idée compréhensive, idée sans doute que l'étude de la science et de l'expérience intérieures viendra plus tard parfaire, mais qui est déjà suffisante pour convaincre les historiens d'avoir commis, à son égard et à l'égard de l'illumination baconienne, les plus graves méprises.

Retenons bien, maintenant que nous les avons acquis, les caractères propres à chacune de ces trois illuminations qui s'appellent l'illumination générale ou universelle, l'illumination primitive et traditionnelle et l'illumination spéciale, et rappelons nous notre illumination intérieure, telle que nous l'avons deux fois déjà rencontrée et décrite : elle serait, comme la lumière l'est pour la vision corporelle, le moyen pour nous de connaître les vérités et réalités spirituelles (1), et un moyen parfait (2), car elle est une méthode « certificatrice » qui nous fait savoir les arcanes de la grâce et de la gloire comme l'expérience des sens nous fait savoir les secrets de la nature et de l'art (3), et la méthode souverainement « certificatrice » qui nous donne non seulement la connaissance des vérités et réalités souveraines du monde spirituel et surnaturel, mais encore la connaissance souveraine des vérités et réalités de la nature (4), et comme telle, elle nous dispenserait une science, science graduée tout intérieure comme elle (5) ; elle aurait été, d'autre part tout particulièrement le privilège des saints Patriarches et Prophètes, ainsi que de nombreux fidèles après le Christ (6), et elle aurait été le partage aussi des philosophes infidèles dans la connaissance qu'ils ont eue des vérités de la foi (7). S'étend-elle ainsi comprise aux autres illuminations, et sinon, quelles sont celles qui rentrent en elle ou dans lesquelles elle rentre ?

Plus ou moins manifestement, toutes les illuminations spéciales sont des illuminations intérieures, si nous ne sommes pas encore autorisés à dire que toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spécia-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 161-162.

(2) *Ibid.*, p. 162 (second texte).

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) *Ibid.*, pp. 170-171.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 243.

ies. N'est-il pas avéré en effet que les illuminations spéciales sont surtout des illuminations surnaturelles, ayant pour sujets tout qualifiés les esprits des fidèles, et pour objets les vérités de la foi et avec elles et par elles et pour elles l'ultime vérité de la sagesse philosophique ? Or, nous avons là précisément, d'une part dans cette connaissance des vérités sacrées et dans cette connaissance exhaustive des secrets de la nature, la double connaissance conférée par l'illumination intérieure, et d'autre part dans les bénéficiaires des illuminations spéciales, les bénéficiaires mêmes de notre illumination. Sans doute Roger Bacon nous déclare que seulement de nombreux fidèles ont ainsi reçu des illuminations « certificatrices », mais il en était de même déjà des saints Patriarches et Prophètes qui seuls de tout un peuple et d'un peuple élu pourtant, furent spécialement — et intérieurement — illuminés, et cette réserve par ailleurs s'entend très bien ici sous sa plume si l'on songe qu'il a plutôt en vue ces illuminations intérieures qui avec les vérités de la foi donnent la connaissance parfaite des vérités de la philosophie (1), auquel cas en effet il est assez manifeste par les faits qu'elles ne sont pas le partage de tous les fidèles ; sans compter qu'il ne s'agit pas seulement d'illuminations qui donnent les vérités de la foi, mais que donne la grâce de la foi (2), et Roger peut faire allusion ici à l'inégalité, chez le fidèle, de la vie de la foi, dont les vues deviennent partant inégales, et de fait nous constaterons, le moment venu, que dans l'âme du fidèle vivant de la vie spirituelle, les illuminations s'étagent et avec elle la science intérieure dont elles sont la source (3).

Mais les illuminations des fidèles sur les vérités du Créateur et de la créature, ne sont pas toutes les illuminations spéciales : il y a encore les illuminations spéciales des infidèles, et elles aussi manifestement sont des illuminations intérieures, quand elles révèlent du moins à tous ces grands philosophes de la Gentilité les vérités de la foi (4). Et quand elles portent sur telles vérités de la simple philosophie que nous admirons dans leurs écrits ou dans leur vie ? Elles doivent être intérieures encore, comme l'ont été, nous le verrons bientôt pour leur propre compte, d'autres illuminations spéciales du même genre, les illuminations philosophiques des Saints Patriarches et Prophètes (5), et on le conçoit assez puisque les Philosophes infidèles n'ont jamais pu rien savoir par eux-mêmes de la vérité dernière

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169: « ... non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169: « Nam gratia fidei illuminat multum.... ».

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 243.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

de la nature (1) : si donc ils ont su le dernier mot d'une vérité philosophique, c'est qu'il leur est arrivé de recevoir de Dieu des illuminations intérieures, car l'illumination intérieure a seule le privilège de nous conférer de telles clartés (2). Quant à cette illumination spéciale qui nous fait percevoir d'intuition, en dehors de la voie commune, marquée par la nature à la connaissance humaine, les vérités et réalités du monde spirituel (3), elle nous rappelle à propos de la connaissance du monde intelligible, certain mode — expérimental — de connaître que nous avons vu à l'œuvre dans la connaissance du monde sensible (4), et elle s'appellera tout simplement l'illumination intérieure quand cette illumination deviendra pour nous une expérience véritable, l'expérience de l'illumination intérieure. Toutes les illuminations spéciales sont ainsi parcourues, et elles rentrent bien toutes dans l'illumination intérieure : en est-il de même de l'illumination primitive et traditionnelle, à laquelle précisément nous amenaient à l'instant ces illuminations spéciales dont furent gratifiés sur le monde de la nature, les Patriarches et Prophètes ?

Il est bon de distinguer. La Révélation primitive est encyclopédique : elle donne avec la vérité de la foi, la vérité de la philosophie tout entière ; elle est donc une illumination spéciale, — et intérieure (5). Mais encore faut-il ici bien entendre une telle illumination, car enfin l'humanité primitive non plus que l'humanité actuelle n'est un seul homme ; notre révélation, sans que pour cela soit mise en cause l'essentielle gratuité de la Sagesse, donnée par Dieu à qui il veut et comme il veut (6), n'a pas dû se déverser en une seule fois tout entière sur une seule individualité, pas plus qu'elle n'a pu, rappelons-nous l'éminente dignité du vrai (7), se distribuer comme une manne indistinctement à tous les individus ; elle a dû se partager entre des personnalités élues du peuple choisi, et en effet elle n'est autre qu'une somme de révélations intérieures départies aux premiers Justes de l'ancienne Loi et réparties sur une ère qui part d'Adam pour se clore avec Abraham ou tout au plus, semble-t-il, avec sa postérité immédiate (8). Telle est la vérité de l'histoire, et il faut comprendre ainsi, croyons-nous, chez

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(3) *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Comm. Natür.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(4) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. II, § I, L'intuition empirique.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Et ideo Sancti Patriarchae et Prophetæ, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores... ».

(6) *Op. Tert.*, p. 32.

(7) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. I, § I.

(8) *Op. Maj.*, III, pp. 55 ; 68.

Roger Bacon — il a de ces certitudes historiques déconcertantes, et bien d'autres encore ! — cette distribution de la révélation sapientielle : chaque Juste reçut en cette ère privilégiée une suite innombrable d'illuminations personnelles, et à cet effet fut gratifié d'une longévité merveilleuse (1) qui lui permit, sinon de parcourir tout le cycle de la Sagesse, du moins d'épuiser une de ses parties, car il est vraisemblable que chaque famille patriarcale eut sa spécialité; et par exemple Bézaléel fut versé dans tous les secrets de la nature inanimée ou des éléments, et Cham, fils de Noé, cultiva le premier les arts magiques et les porta à leur perfection (2) ; de telle sorte, que toutes ces illuminations intérieures, exhaustives chacune pour leur part du savoir qu'elles donnent, finirent, multipliées par la longévité millénaire des Patriarches, par constituer comme une immense illumination collective, partant, une véritable révélation encyclopédique, révélation justement originelle puisqu'elle fut conférée aux premiers hommes dès les premiers âges du monde. Comme on le voit, la Tradition dans cette ère de révélations toutes directes, n'est pas déjà sans avoir sa part, soit que les vérités expérimentées se transmettent de patriarche à patriarche à travers le peuple élu, soit surtout qu'elles s'épanchent, dès cette époque de haute antiquité, du peuple d'Israël à travers le monde de la Gentilité, car Roger Bacon s'efforce par une suite de raisonnements synchroniques d'établir dans l'ère même de la Révélation, une telle transmission de l'une et l'autre Sagesse, humaine et divine, au monde des philosophes, et nous voici maintenant devant le second aspect de notre illumination, celui sous lequel elle est et s'appelle une illumination traditionnelle : est-elle encore chez tous ces philosophes qu'elle vient successivement éclairer, une illumination intérieure, comme l'était chez les Patriarches qui en furent successivement les bénéficiaires cette illumination primitive dont elle est le reflet indéfiniment réfléchi à travers l'histoire ? La réponse n'est pas que l'illumination en cause se comporte, par le ministère et l'organe de l'enseignement du maître et du livre, comme une révélation en quelque sorte extérieure, car nous ne savons pas encore si et comment l'on peut faire fond sur cette qualification d'intérieure qui caractérise notre illumination devant les autres illuminations et l'autre expérience ; nous ne dirons pas davantage qu'elle n'est qu'une illumination tout indirecte et bien lointaine, car nous semblerions lui marchander son nom et son titre d'illumination, et Roger Bacon tient assez qu'elle en soit une (3) et nous y tenons avec lui pour traduire et sauvegarder autant que

(1) Références page 18, note 2.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 54-55.

(3) Puisqu'elle n'est le fondement de la connaissance humaine qu'autant qu'elle a pour fondement elle-même la Révélation primitive dont elle nous transmet les vérités.

possible par le vocabulaire — illumination traditionnelle au lieu de Tradition — l'originalité de sa pensée ; qu'elle soit par conséquent ici pour nous simplement ce qu'elle est dans sa simplicité : la consignation écrite de la Sapience originelle révélée dont l'enseignement oral du maître n'est que le canal et l'interprète. Mais où donc se trouve consignée une telle Sagesse ? Dans les écrits des philosophes sans doute, car cette tradition, Roger la suit surtout chez eux, mais elle se trouve aussi et avant tout dans le Livre par excellence de la Révélation, l'Écriture (1). Or toutes ces sentences profanes ou sacrées qu'on rencontre à profusion sous la plume des philosophes, peuvent être le résidu lointain des illuminations intérieures des Saints Patriarches et Prophètes, elles ne nous certifient pas pour cela le moins du monde les vérités du Créateur et celles de la Créature : elles sont insuffisantes et incomplètes, et elles se trouvent donc essentiellement soumises à révision et à complément de notre part, et partant suspendues finalement à l'illumination intérieure hors de laquelle il ne saurait y avoir de certification définitive (2). Quant à la Sainte Écriture, elle vérifie certes les vérités souveraines de la grâce et de la gloire et souverainement toutes les vérités du monde naturel, puisque nous savons d'elle qu'elle contient la plénitude de la Sagesse (3) et que tout ce qui lui est conforme est du fait même garanti comme vrai, comme tout ce qui lui est contraire est par le fait même erroné (4) ; mais elle ne fait pas pour autant, de sa révélation propre, une illumination intérieure, et l'exemple si curieux de l'ultima certification de l'arc-en-ciel (5) peut bien sembler prouver le contraire, nous croyons et verrons bientôt qu'expression des illuminations intérieure.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36 ; .. *Ibid.*, p. 68 ; — *Op. Tert.*, p. 73 ; — *Ibid.*, p. 81 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(2) Avec les livres des philosophes, les écrits des Pères et des Saints sont un autre organe de la tradition du savoir révélé, et nous dirons qu'il faut aussi leur retrancher et surtout leur ajouter, car il n'y a rien d'humain qui ne soit perfectible.

(3) Aux références de la note 1, joindre ici tout particulièrement : *Op. Maj.*, III, pp. 51-52 ; — *Op. Maj.*, I, p. 175 ; — *Op. Minus*, p. 358 ; — *Opus Tert.*, p. 82 ; — *Hist. Review*, p. 516, — tous textes qui concernent la Sagesse philosophique en reprenant sensiblement la même formule : « Omnis creatura in se vel in suo simili vel in universali vel in particulari, a summis coelorum usque ad terminos eorum ponitur in Scriptura... ». C'est à la thèse précisément de l'inclusion de toute vérité dans la Sainte Écriture, qu'est ordonnée la thèse baconienne de l'illumination originelle encyclopédique, et cette thèse de l'Écriture contenant toute Sagesse est ordonnée elle-même à une autre, celle de l'unisson parfait, mieux, de la parfaite union de la Philosophie et de la Théologie, de la raison et de la foi.

(4) *Hist. Review*, p. 509.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 213-214 ; — *Op. Tert.*, p. 83.

res de ceux qui l'ont rédigée sous l'inspiration d'en haut, l'Écriture nous fournit une matière pour recevoir de Dieu des illuminations intérieures qui nous font exprimer de son sens littéral, son sens spirituel ; elle s'illumine aux yeux seulement de la foi dont les vues se hiérarchisent suivant les degrés de la vie spirituelle de la grâce, et l'illumination traditionnelle, constituée par la double transmission, écrite et orale, des deux vérités, divine et humaine, se comporte ainsi en définitive comme une lumière, illuminée par la lumière des illuminations intérieures de la Révélation primitive, à laquelle elle s'est une fois providentiellement allumée, et illuminatrice par la lumière encore des illuminations intérieures, qui la ravivent et la rallument chez ceux qui la reçoivent au cours des âges avec les dispositions requises. Mais c'est avant l'heure toute la doctrine qui vient en question de la tradition et du progrès, et nous devons donc conclure : seules jusqu'ici et sûrement, la révélation primitive et les illuminations spéciales rentrent dans l'extension des illuminations intérieures.

Et l'illumination générale ? La rangerons-nous, elle aussi, dans l'illumination intérieure, ou bien Roger Bacon entend-il que, de même que toutes les illuminations spéciales sont des illuminations intérieures, de même toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spéciales ? Dès l'abord, il peut sembler que l'illumination générale soit tout simplement un cas de l'illumination intérieure. Notre illumination universelle en effet ne fait point figure chez Bacon d'être une collaboratrice quelconque de notre connaissance ; nous lisons d'elle dans l'*Opus Majus* (1) qu'en rayonnant sur nous, elle nous fait savoir « la vérité philosophique » et qu'elle contribue ainsi « à notre science » : elle est donc source de connaissance vraie, ce qui précisément caractérise pour nous jusqu'ici l'illumination intérieure, et le secret nous est même donné de sa vertu certificatrice : Dieu s'y comporte, suivant la pensée d'Augustin, comme le dispensateur des idées éternelles. Par ailleurs, s'il est bien entendu qu'elle est la révélation philosophique comme elle est appelée dans le dernier fragment découvert de l'*Opus Tertium* (2), encore faut-il bien comprendre ici ce terme de philosophie. Sans doute, la philosophie nous est apparue déjà cette Sagesse compréhensive qui embrasse toutes les sciences de la nature et s'appelle la Sapience humaine par rapport à la Sapience divine, la théologie ; mais pourquoi étudie-t-elle ainsi la vérité de la Créature sinon pour la vérité du Créateur, et cette vérité-là elle la connaît (3) ; que dis-je !

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) *Fragm. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Metaphys.*, p. 6.

d'une certaine manière et dans une certaine mesure elle aboutit aux vérités surnaturelles, s'il est admis que les vérités de la foi sont communes à la Philosophie et à la Théologie et, dans la Philosophie, à la philosophie morale qui fut la Théologie des Gentils (1) ; l'illumination générale se trouve avoir ainsi, pour objet, avec les vérités du monde corporel, les vérités du monde spirituel et surnaturel, et elle se rencontre en cela une fois encore avec l'illumination intérieure. Roger Bacon, enfin, semble bien instituer quant aux termes, entre expérience par les « sens » extérieurs et expérience par « illumination » intérieure, une opposition fondée sur ce fait que la première serait et ne serait rien que l'exercice des sens (2) — avec le concours naturellement des instruments et des « œuvres certificatrices » — et que la seconde serait et ne serait rien qu'une illumination, s'attribuant dès lors toute illumination, qu'elle s'appelle maintenant illumination générale comme elle s'appelait tout à l'heure illumination spéciale, car toute illumination vraisemblablement est « intérieure », comparée à la vérification qui s'opère par les sens « extérieurs ». Il y aurait ainsi deux espèces d'illuminations intérieures. l'illumination générale et l'illumination spéciale, comme il y aura chez elles d'ailleurs sept degrés, et à prendre les choses du côté divin, Dieu coopérerait avec nous trois fois à l'œuvre de notre connaissance, pour autant du moins qu'elle concerne les vérités et réalités du monde corporel : une première coopération apparaît avec le concours prêté à l'exercice vérificateur des sens comme à toute action d'une cause seconde (3) ; une deuxième a lieu avec l'illumination intérieure, mais avec une illumination intérieure constituée par l'illumination générale et conférant, avec les idées éternelles certificatrices, la vérité de la philosophie, coopération qui est suivie dans certains cas d'une troisième éminemment gratuite due à l'illumination spéciale et révélant les vérités de la foi et le dernier mot des vérités de la raison.

Réserveons un moment la question de savoir si l'illumination générale fait œuvre de science, et revenons sur toutes ces raisons qui semblent la faire rentrer dans l'illumination intérieure : les historiens se sont tellement abusés sur l'une comme sur l'autre, qu'il nous faut bien mettre quelque insistance à les distinguer, encore que leur distinction soit pourtant assez manifeste à première vue. Sans doute, la Philosophie s'étendra pour Roger jusqu'aux vérités surnaturelles, mais il s'agit de la Philosophie

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 75-77.

(2) « *Stabant solo sensu* ».

(3) « *Quantum homo facere potest secundum gratiam ei datam* ».

Chrétienne (1), de celle partant qui est le fruit des illuminations intérieures spéciales. Sans doute encore, la Philosophie a pour objet, à travers le monde corporel, les vérités et réalités du monde supra-sensible, mais de ces vérités et réalités, les illuminations intérieures seules peuvent connaître, et les illuminations intérieures sont ici seulement les illuminations spéciales, car s'il est vrai que l'illumination spéciale est seule à nous certifier pleinement la vérité du monde des corps (2), à plus forte raison doit-elle être la seule à nous attester la vérité du monde des esprits. Sans doute enfin Roger Bacon semble bien faire résider l'opposition entre les deux expériences dans ce fait que par rapport à la première dont les moyens sont seulement les sens, la seconde a pour moyen la seule illumination, mais l'illumination générale ne se confond pas pour cela avec l'illumination intérieure, si leurs attributs ou caractères respectifs s'y opposent. Or tel est bien le cas précisément : l'illumination générale est un don comme toute illumination, mais un don participé de tous ; on ne saurait en dire autant de l'illumination intérieure qui, chaque fois qu'elle se nomme chez Bacon, semble bien être la spécialité d'un certain nombre seulement de bénéficiaires pour un certain genre seulement de connaissance, et dont le caractère partant doit être une éminente gratuité ; puisqu'elle est commune, notre illumination générale doit se rencontrer, et elle se rencontre en effet suivant l'enseignement même d'Augustin (3), — nous aurons précisément sur ce sujet de l'illumination à compter plus tard Roger Bacon au nombre des Augustinistes du temps —, aussi bien chez l'impie que chez le fidèle, chez le méchant que chez le juste ; au contraire, l'illumination intérieure nous paraîtra plus loin nantie de conditions morales, et pour nous en tenir aux philosophes infidèles, elle manifeste chez eux une diversité infinie, car nous les avons vus déjà par elle inégalement illuminés. Et toute cette opposition dans leurs caractères manifeste, entre nos deux illuminations, une opposition foncière dont on s'assure très bien par les textes qui les rapportent. L'illumination générale ne peut être qu'une illumination toute naturelle, telle qu'elle nous apparaît dans les trois textes de l'*Opus Majus* et de l'*Opus Tertium* (4) : effet du concours universel d'un même Intellect agent qui est Dieu lui-même, et cause de cette Sagesse universellement partagée qu'est la Sagesse philosophique ; à s'en tenir au contraire aux trois textes qui nommément la désignent,

(1) *Op. Maj.*, III, p. 77.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(3) *De Trinitate*. IX cap. 6. n° 11 ; — *Ibid.*, XIV, cap. 15. n° 21.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 ; — *Op. Tert.*, pp. 74-79 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 167.

l'illumination intérieure est une illumination d'ordre expressément surnaturel, étant chez les fidèles l'effet de cette grâce de la foi dont ils vivent, et la cause de ces vues certaines dont ils jouissent sur les vérités du salut ; que s'il lui arrive par l'objet qu'elle donne, de dispenser la suprême vérité de la philosophie, ou encore dans des sujets auxquels elle est donnée d'être dispensée aux plus notables philosophes de la Gentilité, nous savons pour l'avoir dit déjà, qu'elle n'en reste pas moins surnaturelle, car par elle les philosophes voient les vérités de la foi et c'est la vérité sacrée qui donne la clef de la vérité philosophique. Douterions-nous encore de cette prérogative de notre illumination intérieure de ressortir à un ordre qui n'est point celui de la nature, que nous sommes pleinement édifiés par la doctrine si caractéristique à ce point de vue de ses sept degrés : toutes ces étapes d'une science intérieure de plus en plus parfaite ressortissent manifestement à l'économie surnaturelle de la grâce, et nous confirment que les illuminations intérieures sont bien les vues de la vie de la foi sur les vérités de la foi. Sans doute les deux premiers degrés (1) semblent s'entendre de l'illumination générale dans laquelle Dieu se comporte en effet comme l'intellect agent de nos âmes nous illuminant pour la science et pour la vertu (2), mais cette interprétation, nous le verrons à la lumière de l'histoire, ne répond pas à la signification véritable de la théorie baconienne des degrés. D'une façon générale enfin, il est dit de l'illumination intérieure — et il n'est pas distingué entre illuminations intérieures — qu'elle est seule à nous donner la connaissance certaine des vérités du monde spirituel et souverainement certifiée des vérités du monde corporel : de telles prérogatives ne s'accordent pas avec ces deux modalités ou graduations qu'on a feintes de l'illumination intérieure, une qui serait le fait de l'illumination philosophique, l'autre qui serait le fait d'une illumination spéciale expressément surnaturelle. Définitivement, il n'y a, en fait d'illuminations intérieures, que les illuminations spéciales.

Que devient alors notre illumination générale, car son sort nous intéresse au milieu des deux expériences et des deux autres illuminations ? Ne revient-elle pas, maintenant qu'elle se distingue de l'illumination intérieure, en propre à l'expérience des sens extérieurs ? On pourrait le croire en dépit des noms différents qu'elles portent, car leurs attributs sont les mêmes : de l'illumination commune en effet Roger Bacon nous déclare

(1) *Op. Maj.*, II, p. 170 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, unus per illuminationes pure scientiales; alius gradus consistit in virtutibus... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45: « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem... »

qu'elle nous donne la sagesse philosophique et qu'elle nous la confère de telle façon que la vérité peut être dite à bon droit nous appartenir d'une certaine manière, deux caractères précisément qu'il assigne à la première expérience qualifiée d'humaine et de philosophique ; il faudrait alors reconnaître l'illumination générale dans cette incidente « quantum homo potest facere secundum gratiam ei datum » qui, par la façon dont elle proclame la part de l'homme, réserve la part de Dieu (1), et l'on s'expliquerait assez comment Roger a pu exprimer aussi différemment des moyens en somme identiques d'avoir des connaissances philosophiquement certifiées. Dans la seconde partie de l'*Opus Majus* où il cherche à prouver l'unité de la Sagesse par l'unité de celui qui nous illumine dans la connaissance des vérités de la foi, l'expérience des sens extérieurs, à laquelle Dieu contribue comme intellect illuminateur des philosophes, devient l'illumination générale dont l'*Opus Tertium* nous dira qu'elle est la révélation de la Sagesse philosophique, tandis que dans la première partie et surtout dans la sixième où seulement il s'agit d'opposer l'autre expérience à l'expérience de l'illumination intérieure, l'illumination générale devient l'expérience des sens extérieurs, et cela tout naturellement, car dès lors qu'il n'y a pour Bacon que deux expériences, que d'autre part l'illumination générale paraît bien faire en nous la science et qu'à ce titre elle doit rentrer dans l'unique méthode, l'expérience, comme c'est le cas déjà de l'illumination spéciale, elle se trouve, si elle ne revient pas à l'illumination intérieure, ressortir à l'expérience des sens extérieurs, et être celle-là même.

Cette attribution pourtant de notre illumination à l'expérience des sens ne tient pas plus que tout à l'heure son attribution à la seconde expérience, car sur la foi de ce passage que l'illumination des philosophes leur fait savoir la vérité de la philosophie, elles partent l'une et l'autre d'un postulat qu'il faut précisément bien entendre, sinon contester, celui de la vertu et de la fonction « certificatrice » de l'illumination philosophique. Que l'illumination générale ne soit point une méthode expérimentale, nous n'avons pas encore en main tous les éléments pour en juger, car si nous sommes édifiés déjà sur la nature de l'expérience ou plutôt d'une expérience, nous ne connaissons pas encore la nature de cette vérification par les idées éternelles non plus que celle de l'expérience par illumination intérieure. Mais point n'est besoin en vérité d'attendre cette étude de l'illumination philosophique dans sa formule Augustinienne et celle de l'illumination intérieure dans sa vertu expérimentale ; la cause est toute

(1) Cf. Introduction, p. 11, note 1.

décidée si notre illumination n'est même pas une méthode, et en effet, elle n'en est point une : elle est cette voie de la connaissance en laquelle nous marchons tous et hors de laquelle nul de nous ne peut marcher sitôt et tout le temps que nous sommes en ce monde, mais dans laquelle marchant, il peut nous arriver de broncher, cela sans le moindre préjudice porté par le défaillant à la divine causalité adjutrice, laquelle n'est pas plus responsable des déviations de notre intelligence dans l'ordre du vrai que des fautes de notre volonté dans l'ordre du bien. Et le mieux pour comprendre ici l'idée baconienne de l'illumination, est encore de feindre, au rebours de l'histoire, telle idée familière maintenant à nos modernes, que Descartes tient d'ailleurs de la même tradition historique, dont s'inspire en l'espèce Roger Bacon. La raison est la chose du monde la mieux partagée, et il n'y a point d'hommes en effet qui n'appliquent les principes rationnels, et le tout n'est pas tant de les appliquer que de les appliquer bien, et comment, sinon par la méthode ? Que cette application des principes de la raison soit pour nous, jusqu'à plus ample informé, cette illumination générale avec laquelle en effet elle a été confondue par un historien (1) et dans laquelle Dieu se comporte comme le dispensateur des idées éternelles : elle intervient en tout homme qui connaît et chaque fois qu'il connaît, mais elle ne fait pas pour autant la science. Et que faut-il donc ? la méthode, et une méthode, on le devine, qui pour nous faire connaître la vérité des choses, nous adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité (2), à la nature quand il s'agit des arcanes de la science et de l'art, à la surnature quand il s'agit des secrets de la grâce et de la gloire : il faut en suivant la voie commune de l'illumination générale s'engager dans les voies toutes particulières de l'expérience, de l'expérience des sens extérieurs et de l'expérience de l'illumination intérieure. Pas plus qu'elle ne rentrait tout à l'heure dans cette dernière, notre illumination générale ne doit être par conséquent attribuée en propre à la première : elle reste ce qu'elle est, et elle n'est pas une illumination scientifique (3), car par elle Dieu coopère avec nous pour faire notre connaissance et non point pour la parfaire. L'illumination intérieure est ainsi parcourue et définitivement déterminée dans sa distribution : elle com-

(1) Charles (Emile): *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris 1861, pp. 114 et 225.

(2) *Hist. Review*, p. 502 : « Necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem ». — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. I, *La Méthode certificatrice*.

(3) « Illuminationes scientiales », comme le sont les illuminations intérieures dont précisément le premier degré consiste à donner purement et simplement la science : *Op. Maj.*, II, p. 170.

prend les illuminations spéciales et les illuminations constitutives de la Révélation primitive, laquelle pourtant garde devant elle son individualité de Révélation encyclopédique départie à une collectivité choisie et répartie sur une ère donnée, et donc il n'y a plus que trois ordres d'illuminations, de ces quatre auxquels nous avons abouti ; mais il n'y en a pas moins, car elle ne s'étend plus à l'illumination traditionnelle et ne s'étend pas à l'illumination générale, et ce sont elles pourtant surtout qui, avec l'expérience des sens extérieurs, vont nous aider maintenant à rassembler ses caractères pour la définir.

Les trois passages en effet de l'*Opus Majus* où se trouve nommément consignée l'idée de l'illumination intérieure ne nous permettent guère d'en élaborer une notion bien distincte, s'ils nous ont permis jusqu'ici, par leur diversité relative, d'en circonscrire, somme toute, une notion assez claire : c'est à peine si l'historien peut alors relever chez Roger Bacon un terme ou une formule qui caractérisent nettement sa pensée (1), hormis cette correspondance, dont nous avons fait état déjà et sur laquelle nous reviendrons encore, entre les deux expériences dont l'une est dite extérieure avec les secrets de la nature pour objet, et l'autre intérieure avec pour objet, les arcanes du salut ; il est vrai qu'à la suite de l'un d'eux se rencontre la curieuse doctrine des sept degrés avec ses expressions si caractéristiques, illuminations purement sapientielles, d'autres plutôt morales, sens spirituels, ravissements ou extases, mais l'auteur s'y est montré avare de toute explication, et énigme elle-même, elle ne saurait nous édifier sur notre illumination qu'après une étude toute spéciale ; nous n'avons donc point trop en vérité des illuminations qu'elle inclut et de celles qu'elle se trouve exclure, pour l'analyser, imparfaitement, comme elle a été par l'auteur imparfaitement rendue.

Tout comme l'illumination générale, l'illumination intérieure nous apparaît d'abord comme une assistance divine (2) prêtée à l'intelligence humaine dont la puissance se trouve, pour des raisons et dans une mesure à déterminer ultérieurement, en face de son objet défaillante et impuissante. Et c'est parce qu'elle s'adresse ainsi à une intelligence qu'elle est et s'appelle une illumination, un peu comme ces forces, nous l'avons vu (3), qui se propagent à travers le monde s'appellent tout particulièrement des

(1) C'est le cas de cette expression « gratia fidei illuminat multum », — et peut-être de cette autre « oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum », sur laquelle nous nous garderons de faire fond sans réserve, car elle peut ne pas répondre dans le sens que Bacon lui reconnaît, à tout ce qu'elle exprime dans son sens obvie.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 169 : « Oportet quod aliter juvetur ».

(3) Cf *L'expérience physique chez R. Bacon*, Chap. II, § II.

espèces quand elles s'adressent à nos puissances de connaître : l'illumination générale n'est vraisemblablement qu'un cas du concours général divin prêté à l'action de toute cause seconde, et elle s'appelle déjà une illumination parce qu'elle coopère à notre connaissance comme le fait un intellect dont le propre en effet est d'illuminer (1) ; à plus forte raison, en va-t-il de même du concours qui, comme celui de l'illumination intérieure, est tout spécialement dépêché à l'intellect humain pour l'appréhension des plus sublimes vérités et réalités. N'exagérons rien pourtant ; la coopération divine s'adresserait-elle à la volonté qu'elle s'appellerait encore une illumination, puisque la puissance est la même qui connaît le vrai, l'aime et le réalise (2) et qu'elle s'appelle d'un même nom, l'intellect : la chose est vraie de l'illumination générale qui s'irradie sur nous pour nous faire connaître le vrai et nous faire accomplir le bien (3), et l'on doit en dire autant de l'illumination intérieure qui sera dans certains de ses degrés convaincue de s'adresser aussi — et surtout, en cet ordre des vérités salutaires de la foi — au cœur et au vouloir.

Cette assistance, en second lieu, nous semble être toujours immédiate, contrairement à celle de la Tradition qui ne fait que transmettre une Révélation originelle, et elle est en tous cas expressément spéciale, contrairement au concours de l'illumination commune, deux caractères qu'il importe de bien entendre après celui qu'elle a d'être illuminatrice. Spéciale, elle l'est sans doute parce qu'elle nous apparaîtra liée et proportionnée à des conditions toutes particulières d'ordre moral, ou encore parce qu'elle nous est apparue dispensée seulement à des individualités de la communauté chrétienne et à des personnalités du monde des Gentils, mais elle l'est surtout en un sens plus profond, parce qu'elle nous paraît surnaturelle (4). Elle est telle à un double titre, et parce qu'elle est le don de la grâce et parce qu'elle donne les vérités de la grâce. Qu'elle soit la grâce elle-même en action, le fait est manifeste à considérer le fidèle qui jouit de ses clartés : elle est chez lui l'effet de la foi (5), et l'effet suivant la cause, l'âme chrétienne voit d'autant mieux spirituellement qu'elle vit mieux la vie spirituelle (6) ; il y eut des philosophes infidèles, sans doute, qui furent gra-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 85 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 243-244 ; — 374-375 ; — *Communio Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 309, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.*, Bd XXV.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(4) Une équivalence sensible a été notée déjà chez Bacon entre « spécial » et « surnaturel ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(6) *Ibid.*, pp. 170-171.

tifiés de sa lumière, et c'est pourquoi l'on peut dire qu'elle n'est pas toujours le fruit de la grâce surnaturelle, mais l'on doit dire aussi que ces philosophes ont, du fait de leur admirable vertu, communiqué par l'effet d'une mystérieuse libéralité divine au règne de la grâce dont, par leurs révélations personnelles, ils ont préparé l'avènement ; qu'à dire vrai, ils ne sont plus en cela des infidèles, mais des chrétiens avant la lettre, — sans compter que leurs illuminations ne sauraient se comparer à celles dont ont été comblés les saints Patriarches et Prophètes et dont nous pouvons jouir, nous fidèles après le Christ, parce qu'elles furent peu nombreuses auprès de toutes les clartés qu'ils reçurent de la Révélation primitive par le moyen de la Tradition, et qu'en tout état de cause, elles furent pour la plupart bien imparfaites (1), alors que le Chrétien peut s'élever sur les degrés de l'échelle mystique jusqu'à la contemplation des arcanes les plus sublimes de la grâce et de la gloire.

Surnaturelle, par le concours divin d'ordre supérieur et tout gratuit qu'elle manifeste, notre assistance spéciale l'est aussi par les vérités qu'elle nous confère, et c'est parce qu'elle a précisément à nous faire connaître un tel objet, qu'elle doit être l'effet d'une grâce correspondant à ce qu'elle nous révèle (2). Ces vérités, nous les connaissons déjà pour les avoir une fois pour toutes, énumérées : ce sont collectivement les vérités proprement divines, « veritates Domini » (3), vérités salutaires qui concernent les mystères de la grâce et de la gloire, par opposition aux vérités spécifiquement naturelles, « veritates creaturarum », qui nous donnent la clef « des arcanes de la science et des arts magnifiques » et constituent l'objet de l'expérience des sens ; n'avons-nous pas d'ailleurs constaté une équivalence sensible entre illuminations spéciales, c'est-à-dire entre illuminations, sinon toutes, du moins surtout, surnaturelles, et illuminations intérieures ? Et notre illumination certificatrice a beau s'étendre jusqu'à la connaissance des vérités du monde corporel, vérités pourtant proprement philosophiques, il n'en reste pas moins qu'elle peut être encore — [nous ne disons pas qu'elle le soit toujours, puisque les illuminations par exemple qui firent des Saints Patriarches les premiers et les plus grands savants, peuvent leur avoir donné, tout simplement et directement, la vérité de la

(1) Tous ces points ont été précédemment (§ I) établis, et concourent ainsi maintenant à la définition de l'illumination intérieure.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 161 : « Impossibile est nos aliquid videre spiritualiter sine luce spirituali divinae gratiae ». — On sait que la « vision spirituelle » s'entend ici et dans tout le passage (pp. 160-162) où le sens spirituel est tiré d'un texte de la Sainte Ecriture, surtout de la connaissance des choses surnaturelles.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

nature] — dans son objet, surnaturelle, car il apparaîtra qu'elle intervient alors surtout en nous donnant de la vérité des choses naturelles, une connaissance exhaustive, par l'infusion de la vérité surnaturelle qui en détient le secret. Faut-il en dire autant quand elle porte sur les vérités du monde supra-sensible, hormis celles évidemment qui concernent ce monde deux fois transcendant qu'est le monde surnaturel ? Car ces vérités constituent bien, elles aussi, l'objet spécifique de l'illumination intérieure ; Roger Bacon nous dit d'elle qu'elle certifie les choses spirituelles, « spiritualia » : qu'est-ce à dire ? Sans doute il entend signifier par là surtout les vérités de la foi comme d'autres passages nous l'attestent (1), mais les vérités et réalités surnaturelles ne sont pas toutes les vérités et réalités spirituelles, et Roger vise donc aussi manifestement sous ce terme les vérités et réalités du monde simplement supra-sensible, puisqu'il l'oppose, sans plus, à deux reprises à « corporel » (2) ; ces vérités-là sont des vérités naturelles, et c'est pourquoi notre illumination ne doit pas plus être nécessairement surnaturelle pour les certifier, qu'elle ne l'était nécessairement tout à l'heure pour certifier les vérités du monde physique. C'est là une réserve à faire sans doute, mais songez aussi comme la loi et l'ordre de la nature sont dépassés et modifiés avec une telle connaissance du monde spirituel ! La loi, car l'illumination intérieure, c'est vraisemblablement, et nous nous en assurons ailleurs (3), le règne de l'intuition instauré dans l'intellect humain ; l'ordre, s'il est vrai que l'intelligible n'est plus connu par le sensible, mais bien plutôt le sensible par le spirituel, l'illumination intérieure venant mystérieusement ouvrir le secret de la vérité physique avec la clef fournie par l'une des vérités sacrées de la grâce et de la gloire, et ce qu'elle fait pour la vérité naturelle quand elle s'appelle la vérité du monde corporel, vraisemblablement elle doit le faire aussi, et à plus forte raison même, quand cette vérité naturelle s'appelle la vérité du monde spirituel, vérité qui se dit alors — au degré près, l'une étant seulement générale, l'autre étant toute spéciale (4) — des mêmes réalités que la vérité surnaturelle : l'illumination intérieure a beau nous certifier les vérités naturelles du monde intelligible, elle paraît bien procéder, cela faisant, tout à fait en dehors des voies et moyens de la nature : encore une fois, elle doit ressortir surtout à l'ordre surnaturel de la grâce.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, p. 243.

(2) « Non plene certificat de corporalibus, etc...; — non solum in spiritualibus sed corporalibus, etc... »

(3) Cf chap. II, § II, — et surtout *Seconde Partie*, chap. III, § I. — Cf *Op. Tert.*, p. 192; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(4) Cf § I, p. 35.

Second attribut de notre assistance divine illuminatrice : elle est immédiate, ou plutôt il y a des illuminations intérieures qui manifestement sont immédiates, et si d'autres peuvent se rencontrer dont il semble qu'on puisse dire qu'elles sont intérieures en même temps que médiates, il ne saurait y avoir en définitive, croyons-nous, d'illuminations intérieures qui soient indirectes. Cette illumination d'abord qui directement nous est conférée par Dieu, c'est celle des fidèles chez qui la grâce de la foi s'épanouit en merveilleuses clartés sur le monde naturel et surnaturel (1) ; c'est celle aussi des Saints Patriarches et Prophètes chez qui Dieu déverse le trésor de la Révélation encyclopédique (2) ; c'est celle encore des philosophes infidèles, quand il leur arrive de recevoir de Dieu communication libérale et personnelle de sa lumière pour la préparation des voies du Christ dans le monde (3), — et elle se rapproche alors par ce caractère, de l'illumination générale, pour s'opposer avec elle à l'illumination traditionnelle. Mais précisément nous nous sommes demandés déjà si cette illumination qui reflète à travers l'histoire sur les générations la lumière de la Révélation primitive — laquelle fut un faisceau d'illuminations intérieures à l'ère de sa distribution — ne constituait point pour sa part, aux yeux de Roger Bacon, une illumination véritablement intérieure, et nous justifions maintenant notre réponse. L'illumination traditionnelle c'est, dans l'espèce, pour nous qui n'avons plus à faire état de la transmission du savoir par les écrits des philosophes, la révélation sapientielle primitive consignée tout entière dans l'Écriture ; la Sainte Écriture se trouve ainsi constituer pour nous la source et la norme de toute vérité, et pourquoi dès lors sa lumière qui nous fait connaître les vérités du Créateur et souverainement la vérité de la Créature, ne serait-elle pas à elle seule une illumination intérieure, à côté des autres illuminations intérieures, qui par Dieu sont départies directement à l'âme et réparties non seulement à travers les membres de la communauté chrétienne, mais aussi à travers le monde des Gentils pour lequel les Saintes Lettres sont lettre close ? Un exemple (4) : les Philosophes infidèles n'ont pas su dans son dernier mot la vérité de l'arc-en-ciel, et ils n'ont pu la savoir, parce qu'ils ne connaissaient pas l'Écriture et qu'en cela ils n'ont point été spécialement illuminés ; si donc l'ignorance de l'Écriture est ainsi, sans plus, un manque d'illumination spéciale, c'est qu'il y a une illumination spéciale sitôt et par cela seulement que l'Écriture est connue,

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(2) *Ibid.* : — *Op. Maj.*, I, p. 381 ; — *Op. Maj.*, II, p. 208.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 243 ; — *Op. Tert.*, p. 81.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 213-214 ; — *Op. Tert.*, p. 83.

et cette illumination spéciale, certificatrice suprême d'une des plus nobles vérités de la nature, n'est autre manifestement que l'illumination intérieure dans une de ses prérogatives de méthode : il y aurait ainsi une illumination intérieure toute indirecte, et c'est dans ce sens, pour en appeler une seule fois à l'histoire, que Guillaume d'Auvergne par exemple dont l'influence est indéniable, nous le verrons, sur l'idée baconienne de l'illumination non seulement générale mais aussi intérieure, pouvait parler de la vérité de l'Écriture comme d'une vérité dont l'intelligence nous illumine (1), expression qui sera celle aussi d'un autre docteur où nous retrouverons enseignée la même doctrine de l'illumination que chez Roger Bacon, le Docteur Séraphique, Saint Bonaventure (2). — Sans doute, il n'y a de vérité que dans l'Écriture, et rien par conséquent n'est vérifié que par elle : plus précisément, son sens spirituel certifie la vérité du Créateur, son sens littéral, la vérité de la Créature (3), et comme l'un détient le secret de l'autre, on ne connaît finalement la nature que par l'ordre surnaturel. Mais encore faut-il que ces deux sens certificateurs de toute vérité soient eux-mêmes dûment certifiés ; le sens littéral s'établit par la pratique de cette expérience tout humaine et philosophique qui s'appelle l'expérience des sens extérieurs (4). Et le sens spirituel ? Tout simplement par l'exercice d'une seconde expérience, qui n'est autre que celle de l'illumination intérieure (5), illumination dont on ne comprend pas en vérité le rôle et les caractères si, dans cette unique sagesse à édifier qui se trouve comprendre toute science humaine et divine et se trouve comprise dans la

(1) « Intellectus illuminativus » : *De Legibus*, cap. XVI.

(2) *De reduct. art. ad theologiam*, n° 5 ; ed. min., Quaracchi, 1911, p. 372.

(3) *Op. Tert.*, pp. 81-82 : « Nam in sensu litterali jacet tota philosophiae potestas, in naturis et proprietatibus rerum naturalium, artificialium et moralium ; ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciantur sensus spirituales ; ut sic simul sciatur philosophia cum theologia... etc... ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 220 : « ... Litteralis sensus consistit in veritate creaturarum per definitiones et descriptiones earum exprimenda... et argumentum non attingit ad hanc veritatem, sed experientia ».

(5) Et en effet nous lisons à la fin du passage même [*Op. Maj.*, III, p. 53] qui traite de l'ultime certification de l'arc-en-ciel et avait amené la difficulté dont nous discutons : « ... Impossible est quod homo sciret veritatem creaturae ultimae secundum quod accipitur in Scriptura [scilicet, sacris mysteriis gratiae et gloriae decorata] nisi fuerit specialiter a Deo illustratus », — ce qui semble bien devoir s'entendre d'une illumination toute directe. Et puisque nous avons cité S. Bonaventure, n'est-ce pas lui qui nous dit ailleurs [*Breviloquium*, Prologus, n° 2] : « Impossible est quod aliquis in ipsam [Scripturam] ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tamquam totius Scripturae lucernam et januam et etiam fundamentum... » ?.

seule Ecriture, elle n'est pas l'illumination certificatrice des trois sens, allégorique, anagogique et moral, de la vérité sacrée, et par ce triple sens spirituel, l'illumination certificatrice de la vérité littéraire, naturelle et humaine, — mais voilà toute la doctrine baconienne de la science et de la double expérience qui se présente à ce propos, et nous ne pouvons encore nous y engager. Tenons donc, en attendant, que l'illumination de l'Ecriture ne constitue point à elle seule d'illumination intérieure d'ordre indirect, et la chose se confirme assez d'après les trois passages qui nous parlent nonnément de l'illumination intérieure et dans lesquels notre illumination est dite successivement, comme s'il lui revenait toujours d'être immédiate, d'abord nous faire recevoir de Dieu l'intelligence des arcanes de la grâce et de la gloire, puis être elle-même reçue de Dieu et enfin constituer une inspiration divine (1).

Immédiate, l'illumination intérieure est plus et mieux une illumination que l'illumination traditionnelle, mais elle en est une aussi plus et mieux que l'illumination naturelle commune, et cette prérogative d'être ainsi éminemment illuminatrice au milieu des autres illuminations, constitue son quatrième caractère. Ne porte-t-elle pas en effet sur les vérités salutaires de la grâce et de la gloire, nous dévoilant avec elles le dernier mot de la vérité de la nature ? Or les vérités de la foi comptent précisément, mieux encore que les arcanes des sciences sublimes et des arts magnifiques, au nombre de ces vérités dont nous dirons ailleurs qu'elles sont en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus intelligibles, encore qu'elles soient par rapport à nous celles pour lesquelles nous avons naturellement le moins d'intelligence : elles sont en soi et par soi les plus lumineuses (2), et parlant, en les faisant luire pour nous, notre illumination déverse sur notre âme les plus radieuses clartés. L'illumination générale, au contraire, porte seulement sur la pure et simple vérité philosophique, et l'homme a-t-il à la vérifier, qu'il n'est pas le moins du monde dispensé par elle de la pratique des deux expériences dont le propre est de « manifester » (3) les arcanes du savoir naturel et surnaturel. Sans doute, cette illumination dans la-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22 : « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae... » — *Op. Maj.*, II, p. 243 : « Ut... possent a Deo recipere illuminationem interiorem » ; — *Ibid.*, p. 169 : « divinae inspirationes ». Cf *Metaphys.*, p. 37.

(2) « Manifestissima in sua natura » : *Op. Maj.*, III, pp. 2, 22 ; — *Op. Maj.*, I, p. 105 ; — *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert.*, pp. 6 ; 69 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 171 ; — *Compend. Phil.*, p. 405 ; — *Metaphys.*, p. 36.

(3) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon* : chap. II, § II et Conclusion « L'Expérience et l'Occulte ».

quelle Dieu se comporte, suivant la formule d'Aristote et des Arabes, comme l'intellect agent de nos âmes, consiste, selon la formule d'Augustin et de son école, dans la pure irradiation des idées éternelles (1), et c'est même pour cela qu'elle s'appellera pour nous par excellence une illumination, « une certaine illumination » spéciale (2), car nous verrons dans ce rayonnement tout spécialement immédiat de la lumière divine sur l'intelligence qui connaît, l'originalité de l'illumination de Saint Augustin ou plutôt de l'école Augustiniste au ^{xm}^e siècle ; mais il y a la manière, et la manière n'est pas celle de l'illumination intérieure : en deux mots, les idées éternelles font voir l'intelligence humaine, mais elles ne se font pas voir par elle (3), tandis que les illuminations qui s'étagent aux différents degrés de la vie spirituelle nous donnent des vues de plus en plus parfaites, pour ne pas dire encore des intuitions, sur les vérités et réalités du monde surnaturel, — songeons un moment à ces ravissements ou extases qui viennent consommer la science intérieure (4). Ce n'est pas tout : dans cet ordre toujours de la modalité suivant laquelle nos deux illuminations, générale et spéciale, nous manifestent leur objet, l'une, la première, est simplement collaboratrice de l'intelligence dans la connaissance à faire (5), l'autre est plutôt donatrice de la vérité parfaite (6), si nous en croyons les illuminations — [la révélation primitive, nous le rappelons, se compose d'innombrables illuminations personnelles réparties sur une ère donnée de l'histoire] — qui ont conféré la Sagesse comme un don aux saints Patriarches et Prophètes (7), ou celles encore qui semblent bien, jusqu'à plus ample informé, donner le savoir au fidèle au premier degré de la science intérieure (8) ; l'illumination procéderait alors par infusion, et l'on com-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(2) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167 : « supposita quadam divina illustratione ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 49 : « ... Non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis; et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam; licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire, ut scitur communiter ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 171 : « Septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui ».

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(6) *Ibid.*, p. 49 : « Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt, et eam illis revelavit, praestitit et dedit ». On sait que cette collation de la Sagesse aux Philosophes est celle-là même qui fut faite aux saints Patriarches et Prophètes, *Ibid.*, p. 53. Cf § I, p. 29.

(7) *Ibid.*, p. 54. — Cf § I, pp. 18-19.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 170 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris, unus per illuminationes pure scientiales ».

prendrait ainsi que l'on pût faire quelque fonds sur l'expressive et lapidaire formule de Roger Bacon dans l'un de nos trois passages : c'est l'intelligence elle-même qui serait reçue dans l'illumination intérieure (1), et l'on conçoit assez la chose puisque nous sommes avec cette illumination sous le régime surnaturel de la grâce et que l'âme doit voir alors comme elle vit, avec des puissances tout infuses. Gardons-nous pourtant de prêter à toutes ces expressions et formules, plus et autre chose que ce que Roger Bacon leur a peut-être accordé lui-même. Nous savons déjà qu'illumination, révélation, inspiration, s'équivalent sous sa plume et nous pouvons en dire autant de « prophétie » (2) ; de même, notre illumination ne laisse pas d'être elle aussi « adjutrice » (3) et parlant collaboratrice, comme l'illumination générale, de notre intellect ; et puis, ce fait de recevoir de Dieu soi-disant l'intelligence par l'illumination intérieure n'est peut-être, après tout, simplement que le fait de recevoir la connaissance de la raison qui nous fera savoir la vérité sacrée, comme par l'expérience des sens qui nous « active » l'esprit, nous découvrons la raison des arcanes de la nature (4) : l'illumination intérieure est, chez Roger Bacon, une notion qui se dérobe à nous dans son intime psychologie, et il est oiseux de raffiner sur les termes pour présumer — arbitrairement — ce qu'ils nous cachent.

Relevons maintenant chez notre illumination une prérogative à laquelle aussi bien nous étions à l'instant amenés, en parlant de la splendeur de ses lumières : elle est « certificatrice », et elle s'oppose en cela, nous le savons, dans l'ordre de l'illumination à l'illumination générale ; elle est souverainement « certificatrice », et elle s'oppose en cela, nous le saurons, dans l'ordre de la méthode, à l'expérience des sens extérieurs : elle est une expérience et s'appelle l'expérience de l'illumination intérieure. En est-elle une de nom seulement, par le fait de cette simple convenance suivant laquelle on conçoit assez que l'illumination intérieure soit dite, elle aussi, une expérience si l'autre en est une, dès lors que toutes les deux sont certificatrices et que l'unique méthode reconnue donner la certitude est, d'après les exemples du moins d'une vérité toute sensi-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22: « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 243 ; — *Metaphys.*, p. 37.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Oportet quod intellectus hominis aliter juvenetur... ».

(4) « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum, scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem ».

ble (1), la méthode expérimentale, — ou bien s'attribue-t-elle le nom d'expérience parce que véritablement elle en a la nature ? Cette qualification répond-elle ou non à une qualité de sa part, celle de nous faire voir à même, pour ainsi dire (2), les vérités et réalités sublimes du monde spirituel et surnaturel, ménagée qu'elle serait alors par des « œuvres certificatrices » comme les œuvres de vertu par exemple et nous ménageant dès lors d'autres œuvres où nous serions singulièrement puissants par exemple pour le grand œuvre de notre salut ? Grave question qui naturellement se pose à nous dès maintenant parce que nous connaissons l'expérience ou du moins une expérience, mais à laquelle nous ne pouvons pour le moment répondre, parce que nous ne connaissons pas assez l'illumination intérieure, et nous ne la connaissons, dans la mesure où chez Bacon elle se laisse connaître, qu'après l'avoir suivie dans sa nécessité, ses conditions et sa finalité et l'avoir vue tout particulièrement à l'œuvre dans les sept degrés de la science dite intérieure qu'elle vient édifier ; n'est-ce pas de même, après l'avoir suivie à travers toute la science expérimentale, que nous avons été en état de définir l'expérience des sens extérieurs ?

Reste un dernier caractère : notre illumination est intérieure. Qu'est-ce à dire ? L'historien, évidemment, se demande ici encore s'il a ou non sous ce terme autre chose que la pure et simple attribution d'un nom dont la convenance serait la seule raison d'être, et dès maintenant cette fois nous devons chercher s'il est possible et comment, d'entendre un tel attribut, tant il est vrai qu'à répéter sans cesse cette expression d'illumination intérieure, il importe, si nous le pouvons, d'être édifiés sur elle. Qu'elle s'appelle ou non une expérience parce qu'elle fait pendant comme méthode certificatrice à l'expérience des sens, il semble bien que notre illumination s'appelle intérieure, uniquement parce que dans ce privilège qu'elle partage avec la première expérience de certifier nos connaissances, elle correspond à des sens qui sont extérieurs. Remarquez en effet le parallélisme de nos deux méthodes dans leurs dénominations respectives : l'une s'appelle l'expérience des sens « extérieurs », et donc l'autre s'appellera l'expérience de l'illumination... « intérieure », parce qu'en vérité devant l'expérience extérieure sensible, elle ne peut mieux se dire, dès lors qu'elle est dite une expérience elle aussi, que l'expérience intérieure d'une illumination toute spirituelle. Il y a plus : nous nous rappelons le rôle capi-

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. I, § II.

(2) C'est cette intuitive perception du vrai en effet qui a caractérisé pour nous l'expérience extérieure baconienne, avec ces œuvres de science et de puissance dont nous nous demandons si elles ont ou non leur correspondant dans l'illumination intérieure qualifiée d'expérience.

tal joué dans la première expérience par le sens de la vue dont nous disions alors qu'il fait de l'expérience sensible, en face de l'autre expérience, une véritable expérience par illumination extérieure ; nous croirions donc volontiers, et nous y reviendrons à propos de la connaissance intellectuelle, que cette idée des deux expériences, à ce point de vue tout particulier où elles sont dites l'une extérieure et l'autre intérieure, n'est pas sans rapports avec la théorie baconienne de la multiplication ou propagation des espèces dont elle serait une application originale au problème de la méthode : la lumière irradiée sur nos sens du monde matériel et sur notre intelligence du monde spirituel, nous ménagerait, des vérités et réalités de l'un et de l'autre, la perception visuelle certifiante, vision extérieure pour l'expérience des sens, vision tout intérieure pour celle de l'illumination, de telle sorte que cette dénomination métaphorique d'illumination intérieure ne serait pas sans fondement doctrinal.

Mais c'est avec une seconde interprétation surtout qu'il faut parler de doctrine. Rapportons en effet maintenant notre illumination non plus à l'autre expérience, mais aux autres illuminations, et plus particulièrement à l'illumination universelle philosophique. Il n'y a d'illumination pour les philosophes que par l'intellect agent. Or on sait que Roger Bacon dénonce comme une des pires erreurs de la philosophie et de la théologie de son temps (1), le fait de regarder l'intellect agent comme une partie de l'âme, et il institue en conséquence sur cette question qu'il estime capitale une discussion relativement longue sur laquelle nous aurons à revenir (2) ; il entend bien y prouver que l'intellect agent est une substance séparée et qu'il n'est autre que Dieu lui-même. Telle serait à son avis la pensée d'Aristote ; telle est, en tous cas, celle des Arabes, et en particulier l'influence sur Roger de la conception avicénnienne de Dieu, Intelligence séparée dispensatrice des formes, est certaine à défaut de celle d'Averroës dont le patronage se trouve singulièrement périlleux en une telle question et à une telle époque. Remarquez en troisième lieu cette formule baconienne, elle est caractéristique : Dieu est l'intellect agent de nos âmes, non pas en ce sens qu'il est dans nos âmes leur intellect agent, mais en sens qu'il est l'intellect agissant sur nos âmes (3), et chez elles, nous le savons, sur l'intellect spécu-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) Cf. *II^e Partie*. Chapitre I : L'illumination Universelle : § I.

(3) *Op. Tert. frag. Duñ.*, p. 167 : « Deus est intellectus agens in animas nostras in omni cognitione ». Même formule : *Op. Tert.*, pp. 74 ; 77, — laquelle s'explique très bien par *Op. Maj.* III, p. 45 : « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem ». Il va sans dire que si l'intellect agent est ainsi défini un intellect qui agit sur notre âme, il ne saurait être une de ses parties.

latif pour l'illuminer dans le vrai et sur l'intellect pratique pour l'illuminer et mouvoir dans le bien. Sa causalité, dit-il encore, se manifeste par une influence continue qu'il exerce « sur » notre esprit, et ajoute-t-il, le principe de nos illuminations doit être ailleurs qu'en nous : autrement, l'on comprendrait mal que notre intelligence puisse être dite en puissance à l'égard du vrai, sans compter que d'une façon générale, l'agent doit être toujours différent du principe sur lequel il agit, et bien qu'il opère en lui, il doit constituer une substance située en dehors de lui (1) ; bref, Dieu nous illumine en ce sens que du haut de son éternité, il déverse sur nous ses irradiations (2), et le Dieu de l'illumination générale est ainsi toujours le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde, mais un Verbe commun à l'humanité tout entière qui n'est ni en chaque homme ni à chaque homme, Verbe par conséquent bien extérieur à l'âme illuminée de tout l'espace en quelque sorte qui sépare deux intelligences aussi « actuelles » et « possibles » que le sont respectivement l'Intelligence divine et la nôtre. Une telle idée, hâtons-nous de le dire, de l'illumination commune, n'a rien d'absolu : cet illuminateur universel qu'est le Verbe divin, ne laisse pas, bien qu'extérieur à l'humanité, d'être en un sens intérieur à nous, et Roger Bacon, moins que personne, ne peut pas ne pas le savoir, lui qui est dans cette question toute particulière de l'illumination, le disciple fervent d'Augustin (3) et d'un Augustinien fidèle comme Robert de Lincoln (4) ; en fait cette présence en nous, du Verbe illuminateur, il la reconnaît formellement (5) ; mais, chose remarquable, il interprète le plus grand des Pères sans oublier le Stagyrite et ses commentateurs arabes, et ce qu'il retient seulement de lui, c'est que suivant les *Soliloques* et d'autres de ses traités, l'âme humaine, substance inférieure aux Anges et à Dieu, serait « soumise » (6) à leurs illuminations ; il entend dans le même esprit la fameuse théorie de la vision dans les idées éternelles, et c'est dans Aristote lui-même qu'il cherche et trouve la réponse à la

(1) *Op. Maj.*, III, p. 48 ; — *Op. Tert.*, p. 78.

(2) « Superillustravit ».

(3) Dont on connaît assez l'enseignement sur ce point dans les *Soliloques* et le *De Magistro*.

(4) Pour qui au dire de DUNS SCOT : « interior unus est doctor qui mentem illuminat et veritatem ostendit... propter lumen interior intelligit anima quod causatur a primo ». — Cf S. Bonaventure, *In Hexaëem.*, Collat., XII, 5 et 11, et pour Grosseteste, *De veritate*, dans L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste* (Beiträge, IX), Münster, 1912, pages 134 et 137.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 48 ; — *Op. Tert.*, p. 79.

(6) « Subjecta » ; c'est bien le mot qui répond de notre part à celui de « superillustravit » de la part de Dieu, et tous les deux font image.

question de l'intériorité de Dieu, intellect agent (1) : Dieu est dans l'âme comme le moteur l'est dans le mobile, par son efficace, et si son essence suit son efficence, il ne devient pourtant pas nous-mêmes ni nous ne devenons lui-même. Restons sur ces derniers mots et revenons aussitôt à notre illumination intérieure : elle a pour objet surtout, c'est entendu, les vérités de la grâce, mais il est entendu aussi que chez le fidèle du moins, elle est l'effet de cette grâce qui précisément le fait être un fidèle (2), et c'est chez lui, répétons-le, qu'elle prend son plein sens, car chez le simple philosophe elle n'est jamais qu'une libéralité gratuite entre toutes et qu'une lumière intermittente et incomplète, tandis que pour le fidèle, elle est dans l'ordre surnaturel, le fruit normal de sa foi, et la lumière révélatrice de la vérité parfaite du Créateur et de la parfaite vérité de la Créature. Mais cette grâce n'est-ce pas, dans l'âme fidèle, la vie divine elle-même infuse en nous, nous faisant vivre de la vie de Dieu et partant nous faisant voir les vérités de Dieu ? Et l'on comprend maintenant, que notre illumination soit « intérieure », parce qu'avec elle le Verbe n'est plus l'intellect agent universel dont l'activité illuminatrice descend sur nos intelligences pour les faire connaître (3) ; il est descendu lui-même en nous, et habitant ainsi dans notre âme plus et mieux que par son action, comme tout à l'heure, ou par l'essence infinie encore de sa divinité indifféremment participée de toute cause seconde qui reçoit l'influx de la cause première, — en personne, il nous fait voir toute vérité comme s'il était notre propre intelligence ; que dis-je ? il se fait voir lui-même comme s'il était notre intelligible déployé devant nous, car il est le Verbe, splendeur du Père et parfait exemplaire de tout ce qui est en fait de vérité et de réalité : en deux mots, il s'appelle le Christ, et parce qu'au dire d'Augustin — et aussi de Roger Bacon (4) — toute vérité est chrétienne, l'âme la voit par le Christ et dans le Christ, dès lors qu'elle est, pour emprunter encore le mot de Bacon lui-même (5),

(1) *Op. Maj.*, III, p. 48 ; — *Op. Tert.*, p. 79.

(2) Rappelons le « gratia Dei illuminat multum », — pour ne pas faire état encore des sept degrés de la vie spirituelle de la grâce.

(3) Une difficulté pourrait être élevée ici d'un passage de l'*Opus Maj.*, II, p. 161, lequel traite manifestement de la connaissance surnaturelle et semble impliquer qu'une telle connaissance a sa cause partiellement « ab extra ». Mais c'est que Roger Bacon cherche à faire valoir ici avec la part de Dieu, la part qui nous revient à nous-mêmes, et ce qui est ainsi reçu « ab extra », ce n'est pas tant la connaissance que les grâces et puissances infuses « gratias et virtutes » [dont précisément l'énumération vient d'être faite] qui l'accomplissent.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 44 : « Ubicumque veritas invenitur, Christi judicatur ».

(5) *Op. Maj.*, II, p. 403 ; — *Compend. Phil.*, p. 400.

« christifiée ». Le moyen de progresser dans la Sagesse sera donc de s'édifier de plus en plus dans la vie spirituelle aux fins d'une christification toujours plus totale, le ressort de la méthode scientifique deviendra par exemple la pratique de l'Eucharistie, et nous tenons là justement par avance la clef de la mystérieuse doctrine des degrés de la science intérieure, et la raison du prix inestimable que notre moine, pour ne point parler de sa propre révérence et piété franciscaines (1), reconnaît par expérience comme savant au Sacrement de l'Autel (2), — de telle sorte qu'en définitive notre illumination semble bien devoir être intérieure, non plus dans l'ordre de l'expérience par rapport à l'expérience des sens, mais dans l'ordre de l'illumination par rapport à l'illumination philosophique universelle.

Qu'en est-il de ces deux versions de la pensée baconienne ? La première est plus simple et, à vrai dire, tout obvie, et l'on ne peut guère douter qu'elle ne réponde ici à l'idée de Roger Bacon, mais la seconde ne laisse pas d'avoir une signification et une valeur singulières, et l'on ne saurait affirmer que notre docteur de l'illumination n'ait jamais songé à elle : elles ne s'excluent pas d'ailleurs le moins du monde et nous dirons donc en matière si délicate, que vraisemblablement notre illumination est intérieure en s'opposant comme expérience à l'expérience des sens, et que l'on s'explique bien qu'elle soit telle en l'âme fidèle, sans oser présumer que Bacon l'ait ainsi qualifiée pour cette qualité dont elle jouit en effet d'intériorité spirituelle dans la science intérieure de l'âme chrétienne.

Telle nous apparaît jusqu'à plus ample informé, l'illumination intérieure baconienne, et nous ne pouvons mieux faire, pour conclure, que d'en induire et condenser l'idée d'après cette première étude toute descriptive, une idée qui pour s'être ajustée à celle de Roger lui-même, peut et doit

(1) *Op. Maj.*, II, p. 396 : « [Sacramentum Altaris] est verissimum et certissimum, quod debet ardentissime desiderari et instantissime peti, quod ferventissime debemus exspectare, cum omni reverentia colere, cum gaudie et devotione tenere, fide certissima contemplari, quod si non esset, diligentissime a Deo impetrari et non corruptibilibus auro et argento emi sed vita et morte; quod si fuerit et ignoretur, debet statim cum proponitur recipi, immo rapi de ore proferentis, immo sine doctore sciri et amari super omnia, ut homo fidelis nihil aliud gaudeat scire et amare, etc... ».

(2) *Compend. Phil.*, p. 400 : « Cum tamen illa [scil. veritate Sacramenti Altaris] scita, sciuntur omnia, illa habita omnia habentur, sicut experiuntur illi qui huic glorioso Sacramento intendunt cum affectu debito et condigno. Certe si fidem istius Sacramenti et reverentiam et devotionem haberent homines sicut deberent et tenentur..., scirent omnem sapientiam et veritatem salutiferam in hac vita ».

rectifier maintenant celle de ses historiens. L'illumination intérieure est une grâce divine, départie dans l'homme, tout particulièrement jusqu'ici pour nous, à son intelligence spéculative, et répartie dans l'humanité, providentiellement d'abord avant l'avènement du Christ aux premiers et grands représentants du peuple élu, les saints Patriarches et Prophètes, puis le Christ une fois advenu, par la loi même de la Providence surnaturelle, aux fidèles qui vivent la vie spirituelle et suivant les degrés mêmes de cette vie, enfin par le fait d'une Providence cette fois tout particulièrement libérale, aux plus notables philosophes de la Gentilité, avant et après le Christ, — grâce expressément spéciale et toute immédiate, éminemment illuminatrice aussi et intérieure à l'âme, comme l'est, comparée au faisceau lumineux reçu par notre œil corporel, une lumière toute spirituelle reçue en elle du Verbe, ou reçue peut-être en elle du Verbe intérieur à elle, — grâce qui nous aide moins à connaître qu'elle ne nous infuse le savoir comme un don, qui a donné la vérité tout entière à des bénéficiaires choisis durant une ère déterminée de l'histoire, et qui continuant de nous donner la vérité parfaite du Créateur et la parfaite vérité de toute créature, constitue une méthode certificatrice à côté de l'expérience des sens, et au-dessus d'elle la méthode souverainement certificatrice, la suprême expérience. Et cette illumination n'est qu'une unité, car il y a d'autres illuminations : il y en avait tant d'abord au premier inventaire qu'elles nous ont aussitôt amenés à vérifier leur compte, et si progressivement elles se sont trouvées réduites à trois, c'est qu'elles sont bien trois et trois seulement. Jusqu'ici les historiens n'en ont distingué qu'une seule, et tous en sont là de ceux qui ont quelque peu parlé ou même expressément traité de l'illumination chez Roger Bacon : ils ont vu dans la Révélation originelle du savoir, le fait tout simplement... de l'illumination de Dieu intellect agent de nos âmes (1), ou s'il leur est arrivé — une fois (2) — de la distinguer de l'illumination philosophique, ils ne sont point allés jusqu'à lui reconnaître sa véritable individualité d'illumination primitive et surtout traditionnelle à

(1) Ainsi : CHARLES (Emile) : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine*, Paris 1861, p. 147 ; — HÖVER (Hugo) : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog.*, Bd XXVI, pp. 395-396 ; — ENDRES (Jos. A.) : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, München 1908, p. 117 ; — MANDONNET de même, attribuant, semble-t-il, (*Siger de Brabant*, Louvain 1911, pp. 240-241) à l'illumination universelle un passage de l'*Opus Majus* (I, p. 41) qui s'entend seulement de la révélation encyclopédique originelle.

(2) Avec HADELIN HOFFMANS : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd XX, pp. 204 ; 207 ; — *L'Initiation mystique et la Science chez Roger Bacon*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 390-396.

laquelle Roger attache tant de prix ; ils ont confondu à l'envi l'illumination universelle et l'illumination intérieure (1), voyant partout chez notre auteur, chaque fois qu'il s'agit d'illumination, l'illumination intérieure dont l'idée pourtant est si parcimonieusement servie chez lui par le texte, et ne voyant point en elle autre chose, quand ils font état d'une certaine information historique (2), que la fameuse illumination spéciale de l'école Augustinienne du xiii^e siècle, à laquelle correspond précisément l'illumination générale baconnienne. Ils avaient mal compris déjà la connaissance sensible et l'expérience extérieure : ils ne comprendront pas mieux la connaissance intellectuelle et l'expérience intérieure, et nous avons même, à propos de l'expérience des sens, assez fait la part déjà du vrai et du faux dans leurs études respectives sur la connaissance chez Roger Bacon, pour que nous y revenions encore avec l'illumination (3) ; avec de telles méprises, naturellement, ils n'ont point su découvrir dans l'illumination son économie de doctrine non plus que son thème et son esprit doctrinal, et c'est ce dont nous aurons à prendre acte maintes fois par la suite.

(1) Ainsi : CHARLES (*Op. cit.*, p. 114) ; — Höver (*Op. cit.*) ; — HADELIN HOFFMANS (*Revue Néo-Scolast.*, 1909, pp. 396 ; 397) ; — STÖCKL : *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz 1865, Bd II, pp. 921-922 ; — HAURÉAU : *Histoire de la Philosophie Scolastique*. Paris 1872-1881. T. II., p. 83 ; — DE WULF (Maurice) : *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1912, p. 495 ; — WERNER (Karl) : *Die Psychologie, Erkenntnis und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte der phil. histor. Klasse der Kais. Akad. d. Wissenschaft.*, Wien. 1879, pp. 496-497 ; 531 ; — HEITZ : *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à Saint-Thomas d'Aquin*, Paris 1909, pp. 120-121 ; — KEICHER (Otto) : *Der Intellectus agens bei Roger Bacon*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters. Supplementband zum 60 Gebürststag Cl. Baeumkers*, Münster 1913, pp. 304-305 ; — MANSER (peut-être) : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekulat. Theolog.*, Bd. XXVII, p. 30.

(2) C'est le cas de HADELIN HOFFMANS : *Roger Bacon: L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scol.*, 1909, p. 371 ssq.

(3) Nous renvoyons donc à cette note, importante ici, de notre première étude sur *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Chap. II, § II, p. 103, note 1.

CHAPITRE II

Nécessité de l'Illumination

L'illumination une fois décrite en son idée générale, certains de ses aspects se présentent d'eux-mêmes sur lesquels Roger Bacon s'est plus ou moins arrêté, aspects qu'il importe donc à l'histoire de mettre maintenant en valeur. Le premier est celui de sa nécessité : pourquoi l'illumination est-elle nécessaire, ou plutôt, puisqu'il y a des illuminations, quels sont les titres de leur nécessité respective ? Elles sont toutes les trois nécessaires, parce que notre intelligence sans elles est impuissante, et c'est pourquoi nous avons d'abord à dégager toute cette critique de la connaissance humaine que nous rencontrons çà et là chez Bacon.

§ I. — CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

Il va sans dire qu'on ne saurait attendre sous ce titre une analyse discriminative de la valeur et portée de nos facultés de connaître, qui ferait graviter les choses plutôt autour de l'esprit que l'esprit autour des choses : une telle « critique » n'était pas dans le génie et les moyens du temps, encore, croyons-nous, qu'il ne faille point la réserver, comme on le fait trop volontiers, au seul esprit moderne et en refuser dès l'époque médiévale quelque sentiment à Guillaume d'Ockam par exemple. Il s'agit ici simplement de dresser l'état de fait des lacunes et défaillances de l'intelligence humaine et d'en induire ce qu'elle peut et ne peut pas savoir par elle-même. Mais réduite à cette signification toute bénigne, « critique » n'est-ce point encore trop dire ? D'une part en effet Roger Bacon ne paraît point avoir institué de pied en cap ce procès de l'intelligence qu'une « critique de la connaissance humaine » semble bien promettre, et surtout d'autre part il ne paraît pas l'avoir systématiquement ordonné à la thèse de l'illumination.

Peut-être, mais il n'en reste pas moins vrai aussi que dans certains passages et très significatifs il a conclu la nécessité d'une illumination, de l'impuissance de notre intelligence à connaître ou à bien connaître, et que d'une façon générale, s'il lui arrive de donner dans un fougueux dogmatisme, il peut exciper qu'il l'a fait à bon escient, sur la base des enseignements de la Révélation et de la Tradition et sur le témoignage des expériences de la science dite expérimentale et de celles surtout de l'illumination et de la science intérieures, révélation, tradition, expérience, illumination dès lors auxquelles il a tant accordé précisément parce qu'au préalable, il avait senti sans elles, sinon toujours exprimé, l'insuffisance de nos facultés de connaître. L'historien peut ainsi aller de ces quelques textes capitaux (1) qui se réfèrent à l'illumination en critiquant la connaissance humaine, aux autres textes analogues (2) qui, sans traiter de l'illumination, concernent la critique de notre intelligence et font corps en somme avec les premiers qu'ils éclairent, et d'eux tous il peut passer à la nécessité de l'illumination divine.

L'homme, dont l'âme est par définition une âme raisonnable, doit jouir du pouvoir de connaître la vérité et de l'aimer (3) sous le primat évidemment du concours général prêté par la Cause première à toute action de la cause seconde (4). L'existence pourtant en nous d'une telle puissance naturelle, qui d'elle-même procéderait à l'acte et l'accomplirait sous la réserve sus-dite, n'est pas du tout, chez Roger Bacon, aussi manifeste qu'on pourrait le croire ; il semble même qu'elle ne puisse tenir contre les lacunes et défailances qu'il porte tant de fois sur le compte du savoir humain, et l'illumination en tous cas, exaltée comme elle l'est dans la connaissance qu'elle vient parfaire avec l'illumination intérieure, faire avec l'illumination commune et même rendre simplement possible avec l'illumination primitive et traditionnelle, réduit d'autant la part de notre esprit et nous conduirait dès lors facilement à la méconnaître si nous ne commençons par la bien établir ; c'est donc cette puissance naturelle qu'il importe d'abord de dégager pour mieux juger ensuite de la nature et de la gravité de l'impuissance qu'il la limite.

Que nous possédions en propre un tel pouvoir de connaître et surtout que nous l'exercions par pure et simple spontanéité de l'esprit, nous en

(1) Ainsi : *Op. Maj.*, III, pp. 22 ; 50 ; 53 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 162 ; 169 ; 375 ; 384.

(2) Ainsi : *Op. Maj.*, III, pp. 2 ; 13 ; 15 ; 22-23 ; — *Op. Maj.*, I, p. 105 ; — *Op. Mai.*, II, pp. 263 ; 375 ; — *Op. Tert.*, pp. 6 ; 69 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 171 ; — *Compend. Phil.*, pp. 405 ssq ; 429 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 374.

(4) *Epist. de secret. oper. art. et natur.*, p. 532.

avons d'abord le témoignage dans ce fait qu'il est facile de constater chez tous les hommes : ils connaissent naturellement tout un ensemble de vérités sur lesquelles ils s'accordent, comme par exemple ce principe que le tout est plus grand que sa partie ou cet autre encore qu'il doit exister un Dieu (1), et nous avons là cette connaissance « solo sensu proprio » qui s'oppose ailleurs chez Bacon à la connaissance par illumination ou par doctrine (2) et revient aussi naturellement à notre intelligence que la combustion convient au feu. Il y a plus; l'homme ne s'en tient pas à ces connaissances toutes naturelles : il en acquiert d'autres par lui-même et en très grand nombre, et c'est précisément de ce savoir qu'ils prétendent quasi infini et infaillible, que se glorifient impudemment les orgueilleux de l'esprit (3) ou c'est par cette « sola vivacitas rationis » que Sénèque est arrivé à découvrir et pratiquer les plus belles maximes de la morale antique (4). Il y a mieux encore : curieux comme nous sommes de vérité et des vérités les plus « nobles », nous ne les recherchons pas d'une façon quelconque : nous savons que le tout n'est pas d'avoir l'esprit bon, mais qu'il importe encore de l'appliquer bien ; aussi procédons-nous à leur endroit avec méthode, nous avons le pouvoir de les trouver et prouver (5), pour autant du moins qu'elles s'appellent les arcanes de la nature et de l'art (6), et c'est, nous le savons déjà (7), parce qu'elle est ainsi le fait de l'homme exploitant ses moyens naturels de connaître, que l'expérience des sens extérieurs est qualifiée d'humaine en face d'une seconde expérience éminemment divine. Vous direz sans doute, en revenant sur ce primat de la Cause première dont nous faisons état pourtant tout à l'heure : mais cette soi-disant puissance naturelle n'est en réalité qu'une puissance naturellement et continuellement participée, puisque, quoi qu'elle fasse l'intelligence humaine est assistée de l'intellect agent illuminateur lequel ne saurait être d'aucune manière à côté d'elle la faculté d'une même âme (8). D'accord, mais pour être « agie » ainsi par cet intellect qui n'est autre que Dieu lui-même, notre intelligence n'est pas frustrée de son efficence propre : au contraire, sa causalité est

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 374-375.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 162.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(4) *Op. Tert.*, p. 306.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 374 : « Suppono vero in principio tres esse cognitiones : una est per studium inventionis propriae per viam experientiae... ».

(6) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(7) Cf. Introduction.

(8) *Op. Maj.*, II, pp. 45 ssq; — *Op. Tert.*, pp. 74 ssq.

attestée par la causalité divine qui dans l'ordre naturel de la Providence (1) suppose notre propre activité, loin de se substituer à elle, comme elle le fait à l'égard des êtres matériels pour le plus grand profit de notre science du monde physique (2), et notre esprit apporte si bien dans la simple intellection de la vérité philosophique sa contribution personnelle que cette vérité peut à bon droit se dire la nôtre, avant de l'être plus encore avec l'expérience des sens qui la vérifie (3). L'intelligence humaine possède donc bien définitivement une puissance native qu'elle exerce et développe d'elle-même par la suite, dans l'ordre du moins de cette vérité qui concerne, comme dit Bacon, la créature; certain Grec prouvait le mouvement en marchant : l'homme peut vraiment savoir, parce qu'en fait il connaît des vérités par ses propres moyens naturels.

Mais constater ainsi notre puissance, c'est constater aussi du même coup notre impuissance, car pour peu qu'on suive les démarches de notre propre esprit, on se heurte bientôt aux obstacles qui les limitent et on tombe dans les vides ou lacunes que sans cesse elles nous ouvrent. L'homme connaît naturellement des vérités sur lesquelles l'accord est unanime ; sans doute, mais comme elles sont incomparablement plus nombreuses celles sur lesquelles les hommes se divisent ! La chose est manifeste quand il s'agit des questions les plus futiles, comme le sont par exemple celles qui reposent sur de creux et de vains sophismes ou bien traitent encore des recettes les moins compliquées de la médecine : œuvres de la science ou vérités de la science, tout est matière aux opinions les plus diverses (4) et cette contradiction universelle éclate surtout de notre temps (5). — L'homme ajoute tous les jours vérités sur vérités aux connaissances qu'il tient de sa nature ; mais que sont ces vérités ainsi acquises auprès de celles qu'il ignore ! Les vérités ne sont-elles pas en nombre infini et chacune d'elles en outre ne comporte-t-elle pas une infinité de degrés (6) ? Il aura beau faire : le Créateur et la créature ne se lasseront pas de fournir. — L'homme cherche encore à vérifier ses connaissances, et de fait il y arrive par lui-même en pratiquant l'expérience des sens ; mais que vaut la certitude ainsi conquise ? Notre expérience philosophique et humaine vise « la nature et les proprié-

(1) La question étant réservée, — car elle se posera devant nous plus loin — de savoir si l'illumination commune est pour Roger la pure et simple manifestation du concours général divin.

(2) *Op. Tert.*, pp. 99-100.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 167.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 15.

(5) *Metaphys.*, p. 4.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 22.

tés » (1) des choses du monde physique ; or quoi qu'elle fasse, elle n'en voit jamais le dernier mot, à cause de sa difficulté propre (2) qui l'empêche par exemple de savoir ce qu'est en définitive une pauvre petite herbe des champs ou pourquoi la plus humble bestiole a tant de pattes et présente telles couleurs (3). Il n'y a de science que du difficile, suivant la pensée du Stagyrite (4) et cette science-là n'est pas dans les moyens de notre esprit laissé à lui seul (5).

A relever ainsi les limites de notre raison dans toutes les manifestations de son activité, nous sommes conduits à définir l'objet et à déterminer la mesure de son impuissance : elle est radicalement incapable de connaître et de comprendre par elle-même les vérités et réalités qui sont les premières dans l'ordre de l'être ; suivant des formules chères à Aristote et Avicenne, elle se comporte à leur endroit comme l'œil de la chauve-souris devant la lumière du soleil, l'oreille du sourd devant les harmonies musicales ou comme les mains encore du paralytique à l'égard des mets succulents (6) : ni elle ne voit, ni elle n'entend, ni elle ne goûte les choses sublimes de la Sagesse ; que sait-elle par exemple des vérités de la grâce et de la gloire, de celles qui concernent les substances spirituelles et les états de l'autre vie, de Dieu, des Anges, des démons, des âmes bienheureuses et des âmes damnées, etc.... (7), bref de toutes les vérités et réalités du monde suprasensible et surnaturel ? Rien, laissée à ses propres ressources, et elle ne peut sans présomption compter s'élever à elle seule jusqu'à un objet aussi sublime (8) ; que s'il lui arrive de s'élever jusqu'aux arcanes de la nature et de l'art, nous savons que leur dernier mot la fuit encore. Or, précisément, de telles vérités et réalités des deux ordres matériel et spirituel, premières dans l'ordre de l'être doivent avoir la primauté aussi dans l'ordre du connaître : elles ne peuvent pas ne pas être en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus manifestes. Il se trouve donc que c'est pour les choses les plus intelligibles

(1) *Op. Min.*, p. 388 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 22-23 ; — *Op. Maj.*, II, p. 384.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 3.

(5) *Compend. Phil.*, p. 429.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 2 ; 22 ; — *Op. Maj.*, I, p. 105 ; — *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert.*, pp. 6 ; 69 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 171 ; — *Metaphys.*, p. 36 ; — *Compend. Phil.*, p. 405.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Compend. Phil.*, p. 405 ; — *Op. Maj.*, I, p. 105 ; — *Hist. Review*, p. 508. — Cependant par ailleurs (*Compend. Phil.*, p. 427) Roger Bacon semble dire le contraire pour ce qui concerne du moins les vérités morales et les états de l'autre vie : ne serait-ce pas qu'il s'agit alors seulement d'une certaine connaissance toute pratique et habituelle ?

(8) *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Maj.*, II, p. 385.

que nous avons naturellement le moins d'intelligence ; comme elles rendent raison de tout, nous avons beau connaître des choses vraies, nous ne pouvons, en définitive, connaître ces choses dans leur vérité, « veraciter » (1) : notre connaissance ne se suffit pas à elle-même (2). Et puis, il faut le remarquer, car un tel parallélisme est important à relever pour mieux chercher ultérieurement les causes de notre insuffisance, l'impuissance intellectuelle s'accompagne dans la volonté d'une impuissance correspondante à faire le bien, impuissance morale dont Bacon a tenu à faire état aussi lorsqu'il fait à sa manière la critique de la connaissance humaine. Le fait est assez manifeste pour que nous nous contentions simplement de le consigner en dressant avec Roger le bilan de nos possibilités humaines d'après la loi des nombres parfaits : il y a un nombre parfait de un à dix, un autre de dix à cent, un troisième de cent à mille, et ainsi de suite. Or il s'en faut qu'une telle proportion se constate dans l'humanité à l'égard de la vérité et du bien moral : sur dix mille hommes, on n'en trouve pas un qui soit parfait dans toute science et dans toute vertu ; il s'en faut même que sur dix il s'en rencontre un seul qui atteigne la perfection d'une seule science ou d'une seule vertu (3). A nous en tenir à l'expérience, et c'est l'expérience dite mathématique qui vient ici nous servir (4), l'impuissance de l'esprit n'est que la manifestation, dans l'âme, d'une impuissance encore plus générale.

Nous n'avons pourtant dégagé qu'un aspect de notre insuffisance, et il s'en rencontre un autre encore qu'il importe maintenant de faire saillir. En deux mots : non seulement l'intelligence n'aboutit pas au vrai, mais elle incline aussi d'elle-même vers tout ce qui est faux (5) et le mal de la volonté se trouve avoir ainsi son correspondant intellectuel. Les meilleurs preuves de ce goût pervers de l'esprit pour les contre-vérités, nous les trouvons

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22. — La connaissance qui est « verax » est une connaissance qui se suffit à elle-même, « sufficiens », parce qu'elle est la connaissance d'une chose par sa cause ou sa raison (*Op. Tert.*, p. 34) ; elle doit donc être distinguée de la connaissance pure et simple, et en effet elle en est bien distincte sous la plume de Bacon qui répète volontiers la formule « veraciter ou certitudinaliter scire » : *Op. Tert.*, pp. 41 ; 56 ; 83 ; 86 ; 265 ; *Ibid.*, fragm. *Duh.*, pp. 78 ; 97 ; 153 ; 171 ; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars II, p. 128 ; — *Compend. Phil.*, pp. 408 ; 467 ; 468 ; 474 ; — *Compend. Stud. Theol.*, p. 34. Cette formule serait à rapprocher de celle d'un contemporain, Henri de Gand, qui distingue entre la connaissance des choses comme vraies et la connaissance des choses dans leur vérité.

(2) « Sufficienter et veraciter » : *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert.*, fragm. *Duh.*, p. 171.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 7.

(4) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § I.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 23.

dans ces tendances natives à suivre en tout l'opinion commune ou la coutume, à nous réclamer d'une autorité fragile indigne, ou encore à nous investir nous-mêmes d'une autorité usurpée, tendances qui constituent les quatre grandes causes des erreurs humaines et dont nous avons fait le procès déjà à propos de la critique des méthodes (1) ; aussi, renvoyons-nous à ces analyses de Bacon inspirées pour la plupart de Sénèque (2), le fin et disert moraliste pour lequel notre moine, touché déjà en plein ^{xiii}^e siècle du souffle humaniste de la Renaissance, nourrissait une dévotion ingénue qui ne contrariait pas le moins du monde sa foi et ses sentiments de Chrétien (3), — et nous concluons : l'intelligence manifeste son insuffisance sous deux aspects, l'aspect où elle est « déficiente », c'est-à-dire suivant lequel elle n'atteint pas le vrai auquel elle tend, et l'aspect où elle est « défectueuse » et viciée, c'est-à-dire suivant lequel elle tend plutôt à l'erreur qu'à la vérité, et cette insuffisance de sa part est universelle et apparemment toute naturelle : tout se passe comme si elle était le partage de l'homme comme tel (4).

Tel est le fait : quelle en est maintenant la raison ? Pourquoi l'intelligence est-elle à ce point impuissante ? Il semble bien, à relever avec soin sur cette question les quelques passages qui chez Bacon vont y répondre, qu'il faille admettre qu'en fin de compte cette si grave insuffisance est moins due à la hauteur et à l'excellence pour ainsi dire des vérités à atteindre (5) qu'à la misère ou déchéance dans laquelle nous sommes originellement tombés et dans laquelle nous continuons de nous abîmer chaque jour par le mauvais usage de notre liberté morale, — deux points qu'il importe successivement d'établir, et cela pour chacun de ces deux aspects qui viennent d'être distingués dans notre insuffisance intellectuelle.

Roger Bacon nous parle bien à trois reprises (6) de l'impossibilité dans laquelle se trouve l'esprit humain de connaître le vrai, impossibilité, dit-il, qui lui appartiendrait en propre et à laquelle il serait soumis de lui-même. Mais en réalité l'impuissance intellectuelle n'est ainsi qualifiée, pour deux cas, que par rapport aux fameuses causes d'erreurs qui sont dites (7) exté-

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § II.

(2) « Elegantissimus Seneca » : *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 163.

(3) Sénèque n'avait-il pas pour lui correspondu avec Saint Paul (*Op. Maj.*, II, p. 363), et n'avait-il pas été en outre le bénéficiaire d'illuminations toutes spéciales (*Op. Maj.*, II, p. 363 ; — *Op. Tert.*, p. 72).

(4) *Op. Maj.*, II, p. 2 : « Intellectus noster multis obstruitur difficultatibus » ; — *Ibid.*, p. 22 : « Ob magnam nostris intellectus difficultatem ».

(5) Car l'homme est fait pour connaître les plus nobles et sublimes choses : *Compend. Philos.*, p. 398.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 2 ; — *Op. Tert.*, p. 69 ; — *Ibid.*, frag. *Duhem*, p. 171.

(7) Et on le comprend assez du moins pour les trois premières.

rieures à l'esprit ; dans le troisième, il s'agit de notre insuffisance à connaître les vérités surnaturelles, et en effet elle est bien radicale puisqu'elle est une insuffisance de nature. Or si les vérités de la grâce et de la gloire sont les plus sublimes des vérités de la Sagesse, toutes les vérités qui ne se manifestent pas à nous alors qu'elles sont en elles-mêmes les plus manifestes, ne sont pas des vérités surnaturelles, songeons à celles qui concernent les réalités du monde simplement supra-sensible ou spirituel, aux vérités de l'ordre moral ou aux arcanes encore de la nature et de l'art : une telle insuffisance de notre esprit à l'égard d'objets qui lui sont cependant naturels, ne saurait être le fait de la nature elle-même, et la chose nous apparaît d'autant mieux si l'on fait état du parallélisme déjà noté entre l'insuffisance de la raison à connaître le vrai et l'insuffisance de la volonté à faire le bien ; comment ne répugnerait-il pas qu'une nature, faite comme la nôtre, dit Roger, pour connaître le vrai et l'aimer sous forme de bien, soit — et naturellement — frustrée dans ses plus impérieuses finalités ? Notre impuissance intellectuelle est donc le fait, non de notre nature comme telle, mais de notre nature déchue. C'est précisément ce qu'un passage nous confirme, tiré du *Compendium Philosophiae* (1), lequel institue expressément entre la déchéance originelle et notre faiblesse intellectuelle sous son aspect tout particulier d'inefficience dans l'acquisition du vrai, un rapport de cause à effet ; on sait en effet que la manifestation la plus caractéristique de cette impuissance est l'impossibilité où nous sommes d'appréhender naturellement les vérités et réalités en elles-mêmes les plus intelligibles ; or une telle impossibilité est formellement rapportée par Bacon à la faute originelle. Il en est de même, quoique moins explicitement, dans le même texte, du penchant de notre esprit vers l'erreur : il est la manifestation de la misère installée aux origines dans l'âme par le péché. La première partie surtout de l'*Opus Majus* nous réserve sur ce second aspect de l'infirmité de notre raison, des incidentes, épithètes et sentences significatives : si nous succombons par exemple aux quatre grandes causes d'erreurs, c'est comme fils d'Adam (2) ; c'est l'humaine corruption qui nous empêche de nous appliquer à la vérité de la vie et de la science (3) et dans la science tout particulièrement à la connaissance des vérités de la gloire, comme l'a si bien compris Avicenne (4) ; c'est enfin le péché originel — il est formellement cité — qui nous empêche en toutes choses d'éviter le mal et le faux (5).

(1) Pg. 405-406.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 6.

(3) *Ibid.*, p. 8.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 241-243.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 13.

Naturelle, l'impuissance intellectuelle l'est donc en ce sens large qu'elle s'attache à tout homme qui vient en ce monde, mais elle ne l'est pas comme la puissance qu'elle limite et vicie dans l'âme, et nous aurons là le moyen plus tard de fonder une maïeutique efficace pour la rédemption de l'esprit.

La déchéance originelle pourtant n'est pas toute seule la cause de la faiblesse de notre raison ; il y a une cause plus prochaine et immédiate que Roger Bacon s'est tout particulièrement appliqué à dégager, et nous la trouvons avec lui (1) dans le péché actuel et personnel de l'homme qui vient entretenir et aggraver la déchéance héritée de notre premier péché. Ce fait, nous pouvions le présumer d'abord à considérer simplement le péché originel lui-même : la première faute n'est-elle pas due à une défaillance de la volonté humaine ? L'impuissance de l'esprit se trouvant avoir ainsi une origine morale, il était à prévoir que dans les effets ultérieurs de notre déchéance, les péchés de la volonté auraient encore leur retentissement intellectuel. C'est précisément ce que l'expérience nous atteste : par le fait même que notre impuissance au vrai et notre tendance à l'erreur se doublent dans l'âme d'une impuissance correspondante au bien et d'une tendance analogue au mal, elle se redouble ; si l'esprit n'aboutit pas à la vérité, c'est en somme parce qu'il penche à l'erreur, et l'intelligence spéculative ne tend ainsi à l'erreur que parce que l'intellect pratique tend au mal, de telle sorte en définitive que c'est bien la corruption du cœur dont l'effet est le péché, qui nous rend incapables de savoir la vérité comme d'accomplir un acte de vertu ; inversement, à peine commençons-nous de nous purifier moralement, que nous sentons se rouvrir l'œil de notre esprit et celui-ci voit d'autant mieux le vrai que nous vivons mieux le bien. Que si l'on veut être édifié particulièrement sur ces deux points, on le sera plus tard en étudiant les rapports de l'ignorance et du péché d'une part et de la science et de la vertu de l'autre, mais il était bon dès maintenant de les noter, car ils entrent bien chez Bacon dans sa critique de la connaissance humaine. Notre impuissance intellectuelle déjà n'était pas le fait de notre nature comme telle, mais de notre nature déchue ; elle n'est pas maintenant dans notre âme le fait de notre seule intelligence, mais bien plutôt l'effet sur l'intellect dit spéculatif, des défaillances du cœur et du vouloir : elle est surtout une impuissance morale (2).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 263 ; 375 ; — *Compend. Philos.*, p. 405 ssq.

(2) La pensée de Roger Bacon est-elle ici celle de Saint Thomas, pour lequel l'homme, bien qu'il soit corrompu par le péché dans sa nature ou sa substance, a été moins grièvement atteint dans ses facultés cognitives que dans ses facultés d'appétition et de vouloir, « *Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem* »

Après le fait, sa raison, mais après sa raison, maintenant ses exigences : quelles sont-elles ? L'homme est fait pour connaître la vérité, et entre les vérités, les grandes choses de la Sagesse, « homo natus ad Sapientiae magnalia » (1); or il se trouve que les moyens dont naturellement son intelligence dispose sont sans proportion avec la connaissance suffisante d'un aussi sublime objet. Sans doute, l'esprit humain ne saurait connaître dès ici-bas la vérité parfaite (2) et son pouvoir naturel comporte donc nécessairement des limites, mais encore est-il que cette impuissance, comme nous le dirions volontiers aujourd'hui, « métaphysique », est en fait singulièrement plus grave qu'elle ne devrait l'être dans la créature que nous sommes ; sans doute aussi, nos propres péchés s'ajoutent à notre déchéance commune pour nous entraîner de plus en plus vers l'erreur, mais notre intelligence ne laisse pourtant pas d'aspirer aussi au vrai ; elle le cherche, mais elle ne peut ni le trouver ni le prouver suffisamment à elle seule ; il lui faut un secours extérieur et supérieur à elle : l'illumination est nécessaire.

§ II. — LES ILLUMINATIONS ET LEUR NÉCESSITÉ RESPECTIVE

L'illumination est nécessaire, mais quelles illuminations le sont ; et avec quelle nécessité le sont-elles ? Deux questions sur lesquelles Roger Bacon peut-être n'est pas sans nous avoir laissé les éléments d'une réponse.

veri » (I II ae. Quaest. CIX, art. 2)? Nous le croyons, s'il est vrai qu'il dit ailleurs occasionnellement que nous sommes « magis infirmi in hac parte (scil. practica) quam in speculatione. Libenter enim omnes gustamus de ligno scientiae... sed difficiles sumus ad lignum vitae... » (*Op. Maj.*, III, p. 86). L'impuissance et l'ignorance intellectuelles n'en ont pas moins, elles aussi (nous le verrons), leur retentissement moral. Rashdall note dans son introduction à l'édition du *Compendium Studii Theologiae* (p. 21) que Roger Bacon était un précurseur des deux grandes écoles franciscaines postérieures, celle de Duns Scot et celle de Guillaume d'Ockam, par sa tendance à réduire la nature et les effets du péché originel. Quoi qu'il en soit de son idée qu'une faute mortelle ne peut être le fruit d'un mouvement naturel de notre appétit, mais seulement d'un acte de notre liberté (Cf. *Compendium Stud. Theolog.*, p. 41), tout ce qu'il dit à propos de la déchéance morale de l'homme et de notre impuissance intellectuelle diffusément dans ses trois « *Opus* » et plus expressément dans son *Précis de Philosophie*, nous montre assez que notre Docteur n'était pas du tout un minimiste dans cette matière, en cela fidèle disciple d'Augustin. Cf. Espenbörger, J. N.: *Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frähscholastik*, dans *Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte*, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. Bd V, Heft, 1. Mainz. 1905.

(1) *Compend. Phil.*, p. 393.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 23.

Si quelque assistance divine illuminatrice est postulée, c'est bien celle, apparemment, d'abord de l'illumination intérieure. Notre impuissance intellectuelle en effet implique l'incapacité radicale d'atteindre par nous-mêmes « aux grandes choses de la Sagesse » pour lesquelles nous sommes cependant faits naturellement, et ces vérités sapientielles, quelles sont-elles d'abord ? Celles qui concernent les sublimes réalités de l'ordre spirituel et surnaturel. Or c'est précisément la prérogative de l'illumination intérieure d'éclairer d'abord, en s'irradiant de Dieu, le monde divin et le monde spirituel. Nous avons certes l'expérience des sens extérieurs et il semble bien qu'elle puisse quelque chose sur ces deux mondes supra-sensibles, s'élevant en effet naturellement du sensible à l'intelligible (1) ; erreur pourtant ! elle ne peut, en définitive, les atteindre en rien (2) et Roger Bacon ne se contredit pas pour autant en proclamant par ailleurs la condition naturelle de notre esprit qui tire l'intelligible du sensible, car il faut distinguer entre connaissance certaine et une certaine connaissance : nous avons bien une certaine connaissance des réalités spirituelles par le moyen des choses matérielles, et cette voie reste toujours la voie naturelle et oblique de notre esprit qui, pour le dire en passant, en tire encore un profit singulier, l'expérience dite mathématique y gagnant par exemple son applicabilité universelle, mais nous n'en pouvons avoir une connaissance certaine que par une illumination divine, et cette illumination est la seule illumination intérieure : l'illumination intérieure est nécessaire.

Mais il en est de même et tout autant dans son ordre, de l'expérience des sens extérieurs, car Roger Bacon nous parle — la seule fois qu'il nous a parlé nommément des deux expériences — de leur nécessité respective comme s'il s'agissait alors entre elles d'une entière équivalence : non seulement donc comme si l'expérience des sens extérieurs était aussi nécessaire à la connaissance des arcanes de la nature et de l'art, que l'expérience de l'illumination intérieure l'est à la connaissance des arcanes de la grâce et de la gloire, mais comme si elle suffisait aussi bien à son objet que l'autre expérience suffit au sien (3). Et alors une difficulté s'élève : pourquoi vient-il ailleurs (4) nous dire que l'illumination intérieure est absolument nécessaire à la connaissance des vérités de la nature à laquelle l'expérience des sens exté-

(1) *Op. Maj.*, I, p. 107 ; — *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Communia Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « De spiritualibus nihil attingit ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 22 : « Oportet quod per experientiam illuminationis interioris a Deo recipiat intellectum scilicet in sacris veritatibus gratiae et gloriae, et per experientiam sensibilem in arcanis naturae et artis expergefactus inveniat rationem ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

rieurs ne saurait plus « suffire » ; que dis-je ? vient-il nous parler d'elle comme si elle suffisait avec ses « multiples clartés » à la connaissance du monde physique et comme si l'expérience des sens n'était même plus dès lors nécessaire pour une « pleine certification » du savoir naturel ? Il semble se contredire ainsi, car des trois grands ordres de vérités qui s'étagent devant l'intelligence humaine, vérités du monde sensible, vérités du monde supra-sensible ou simplement spirituel, vérités du monde surnaturel, nous avons reconnu déjà (1) que l'expérience des sens extérieurs était bien nécessaire pour certifier le premier et qu'elle était seule de toutes les méthodes à y suffire, et nous venons de reconnaître que l'illumination intérieure est également nécessaire pour nous certifier les deux autres et qu'elle doit l'être seule, puisque l'expérience des sens ne saurait nous élever à une connaissance certaine des vérités et réalités spirituelles et surnaturelles ; — et voilà maintenant que notre illumination est seule à nous faire connaître dans sa pleine vérité l'objet même qui jusqu'ici semblait revenir seulement à l'expérience des sens ! A quel titre et de quelle manière ? C'est une question singulièrement délicate dont nous avons dès maintenant à chercher chez Roger Bacon la réponse, non pas que nous puissions la fournir ou plutôt l'expliquer au point où nous en sommes de l'étude de sa pensée, mais parce que nous pouvons, sur des idées établies déjà, discuter ici certaines interprétations possibles de cette curieuse doctrine, préparant ainsi, le moment venu, l'intelligence de l'interprétation véritable, et ce moment sera celui où nous serons à même d'étudier, après les sept degrés de la science intérieure, l'expérience de l'illumination intérieure (2).

Il pourrait s'agir d'abord de l'insuffisance de l'expérience sensible à constituer une connaissance dont les caractères seraient ceux vraiment d'une connaissance scientifique, et c'est bien en fait l'interprétation de certains historiens (3). Notre expérience en effet a été reconnue déjà (4) donner en plein empirisme, puisqu'elle est condamnée, de par ses attaches avec la

(1) *Introduction* : Deux Expériences.

(2) Cf. *Seconde Partie*. Chapitre III, § II.

(3) Tel, semble-t-il, CHARLES (*Op. cit.*, p. 114) qui a mal compris ici l'expérience sensible, et pas du tout l'expérience de l'illumination en confondant illumination générale et illumination intérieure ; tels surtout HADELIN HOFFMANS qui estime notre illumination nécessaire « pour justifier la vérité des jugements de l'intelligence et la réalité objective (*sic*) de ses concepts ». (*Roger Bacon : L'Intuition Mystique et la Science*, dans *Revue Neo-Scholastique*, 1909, p. 371) et Hugo Höver (*Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theolog.* Bd XXVI, pp. 395 : 402).

(4) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II « ad finem ».

psychologie baconienne de la connaissance sensible et par ses procédés dans la recherche des causes et des lois, à n'aboutir qu'à une universalité et une nécessité des plus précaires. Or cette investiture qui lui manque ne serait-ce pas l'illumination intérieure qui vient la lui conférer, Roger Bacon n'ayant ainsi point entendu signifier autre chose quand il nous dit (1) de la science intérieure, œuvre de la seconde expérience, qu'elle connaît en dernier ressort de la vérité de toute science humaine et philosophique.

Mais la science de la nature reçoit-elle vraiment une telle garantie de l'illumination intérieure ? Il est permis d'en douter, s'il est vrai, comme nous nous en assurerons ailleurs, qu'à cette illumination divine, au cas où elle est et fait une expérience, répond de notre part une perception qui doit être aussi foncièrement empirique que peut l'être l'intuition physique de l'expérience sensible. Non seulement on ne comprend pas comment notre illumination puisse donner à la science extérieure les caractères scientifiques, mais on comprend moins encore comment elle doive les lui donner elle-même. Cette explication en effet de l'insuffisance de l'expérience sensible peut avoir sa valeur, quand il s'agit de la pure et simple connaissance des sens et pour expliquer alors comment Dieu doit être l'intellect agent de nos âmes, si l'historien croit trouver chez Roger Bacon un certain dessein critique, et nous verrons plus loin, à propos de la nécessité de l'illumination générale philosophique, ce qu'il faut en penser; mais à coup sûr elle ne vaut pas pour la nécessité de l'illumination intérieure, quand il s'agit d'une connaissance vérificatrice comme l'est celle de l'expérience externe : à une telle expérience convient bien pour Roger la dignité scientifique avec les caractères qui l'accompagnent, et en douterions-nous que la science expérimentale, science de l'expérience par antonomase (2) et science accomplie de la nature extérieure, est là qui nous l'atteste ; autrement, il faudrait admettre que le Docteur Admirable eut fait la critique de sa propre idée de l'expérience, la jugeant déficiente précisément par un caractère — celui d'être une intuition empirique des choses dans leur vérité — qui détenait pour lui le secret de sa vertu certifiante (3). Enfin on ne voit pas du tout comment l'illumination intérieure expressément surnaturelle et pour tout dire, mystique, serait aussi nécessaire et aussi merveilleuse dans ses clartés touchant le monde de la nature, pour donner quoi ? tout simplement aux lois constatées par l'expérience sensible, ces caractères d'universalité et de nécessité qui leur manquent.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 173; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 137; — *Hist. Review*, p. 510.

(3) Cf. « *L'Expérience physique chez R. Bacon* ». Chapitre II: Expérience et Méthode Expérimentale. § I: L'Intuition Empirique.

Seconde hypothèse : il pourrait s'agir de l'insuffisance de l'expérience physique à constituer une méthode dont les caractères seraient ceux d'une méthode expérimentale parfaite : notre expérience en effet ayant pour objet les arcanes de la nature et de l'art, pourrait d'autant moins suffire à nous les faire connaître que ces arcanes sont convaincus d'être constitués par de mystérieuses propriétés distinctes des fameux quatre éléments et de leurs quatre qualités, et de fait c'est la signification tout obvie que comporte, semble-t-il, la raison alléguée par Roger pour expliquer son insuffisance, « non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem » ; l'insuffisance de notre expérience dite philosophique serait alors celle des moyens qu'elle emploie et qui la caractérisent comme méthode certificatrice : nos sens, par exemple, seraient, quoique nous fassions, soumis à des limites et sujets à l'erreur, nos instruments se montreraient trop peu nombreux et imparfaits, les « œuvres certificatives » seraient d'une pratique difficile, ou bien encore le témoignage humain serait sujet à caution ou impuissant à nous attester tout ce que nous devrions connaître des êtres et phénomènes d'une nature immense dans le temps et dans l'espace, pour avoir le dernier mot de leur vérité.

En effet, puisqu'elle ne nous confère pas une pleine et définitive certitude, l'expérience sensible ne saurait suffire ; mais est-ce bien tenir la raison même de son insuffisance que de mettre en cause de la sorte la valeur de ses procédés ? On semble supposer ici qu'elle manque en fin de compte la vérité, et cela quand elle la vise en mobilisant sur elle en quelque sorte tous ses moyens d'investigation et de découverte ; or c'est une interprétation, croyons-nous, qui se concilie mal avec la lettre et l'esprit de la doctrine baconienne de l'expérience. Qu'on se reporte en effet à l'un des deux passages qui nous parlent de la double méthode expérimentale (1) : c'est un fait que l'homme, devant tout ce qu'il doit connaître du Créateur et de la créature pour se prévaloir de quelque science, connaît peu de choses vraies et encore moins de choses dans leur vérité ; c'est un fait aussi que pour s'assurer la connaissance de ces grandes et admirables réalités de l'ordre naturel et surnaturel, il recourt à l'expérience des sens et à celle de l'illumination, et surtout c'est un fait que ces deux expériences tiennent dans la mesure humaine ce qu'elles promettent, l'une avec la science intérieure dans ses sept degrés, l'autre avec la science expérimentale dans ses trois prérogatives, et que l'expérimentateur fidèle — car c'est lui qui nous intéresse ici — arrive à découvrir et à faire jouer à volonté les forces secrètes de la nature, en remédiant par exemple avec ses expé-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22.

riences (1) aux « difficultés » de l'Astronomie judiciaire commune et en fondant par elles, en dépit de ces « difficultés » qui sont dites l'affecter maintenant, quatre sciences nouvelles astrologiques d'une singulière et redoutable vertu divinatoire et opérative. Après cela, Roger Bacon peut parler des lacunes et limites, de l'intelligence humaine — c'est là, nous l'avons dit et nous le rappellerons encore tout à l'heure, un thème sur lequel il a de l'abondance et une certaine éloquence —, il n'en reste pas moins vrai que l'expérience des sens répond à sa fonction et qu'elle y répond d'une manière et dans une mesure « merveilleuses », et l'on sait que ce qualificatif n'est pas, sous la plume de notre auteur, dans l'ordre du savoir et du pouvoir expérimental, un explétif quelconque (2) : sous la vertu de ses œuvres certificatrices, elle manifeste, et par la vertu de ses œuvres opératives elle nous fait manifester, les arcanes de la nature et de l'art, ces mystérieuses propriétés occultes entr'autres que n'arrive pas à connaître le vulgaire des philosophes, propriétés sans doute qui peuvent être connues par révélation si l'on se rappelle les illuminations départies aux Patriarches et Prophètes et si l'on en croit un Arnould de Villeneuve dans un passage fort intéressant pour nous où nous lisons que la connaissance des dites propriétés, étant le fait de l'expérience ou de la révélation et non du raisonnement, peut être acquise par le vulgaire avant de l'être par les savants (3) ; mais ce texte justement nous confirme dans notre pensée, car si le vulgaire connaît les propriétés par expérience ou bien par révélation, il lui arrive de les connaître par révélation sans expérience, et donc aussi, et aussi bien semble-t-il, par expérience sans révélation. Vraiment, en alchimiste impénitent qu'il était lui-même, Roger Bacon avait trop foi en ses « expériences » pour faire dès l'abord, en plein exposé de sa méthode nouvelle, une réserve aussi grave sur la vertu des procédés qui la caractérisent, et son idée de la science expérimentale, de la science de l'Astrolabe magnétique, de la pierre philosophale ou encore de l'élixir de vie est toute à l'apothéose : les possibilités de l'expérience sont infinies quand on a les ressources pour les réaliser et confiance surtout dans l'expérience qui les réalise (4), et s'il arrive au Docteur Admirable dans sa pratique fervente

(1) *Op. Maj.*, II, p. 216.

(2) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Chap. III, § II, — et Conclusion : *L'Expérience et l'Occulte*.

(3) « Nam cum notitiam proprietatum non possit haberi per rationem, sed tantum experimento vel revelatione, et experientia et revelationes sunt communes vulgo et sapientibus, possibile est ut proprietatum notitiæ prius habeantur a vulgaribus quam ab aliis ». (*Repetitio super Canon « Vita brevis » ; De parte Operativa*. Opera, Lyon 1532. Fol. 276.)

(4) *Op. Min.*, p. 385.

de l'expérimentation, de parler des difficultés qui s'y rencontrent, c'est précisément pour déplorer ce manque de foi de l'esprit en lui-même devant les arcanes de la nature, et ce manque surtout de ressources matérielles dont il a personnellement tant souffert (1).

Troisième hypothèse : l'expérience sensible, pour être une connaissance expérimentale, n'en est pas moins invinciblement insuffisante comme connaissance humaine, tout simplement ; certes elle connaît tout ce qu'elle a, comme méthode, à connaître, et — c'est ce qu'on oublie trop facilement tout à l'heure — elle peut connaître d'incomparables vérités, mais elle ne connaît pas et ne connaîtra jamais rien du dernier secret de la nature, parce qu'une telle connaissance dépasse définitivement sa puissance. Il s'en faut en effet qu'elle épuise dans la vérité sensible tout ce que celle-ci offre en fait à nos investigations aiguës et rectifiées par la méthode ; voyez par exemple le savant le plus versé dans la connaissance des phénomènes et des êtres de la nature : il ne sait même pas quelles sont les propriétés de la moindre petite mouche, pourquoi elle a tant de membres, telles couleurs, etc..., et il est tout aussi embarrassé d'assigner les raisons et les causes en présence d'une simple et modeste herbe des champs (2) ; il a beau faire, la nature « sagace » (3) ne se lasse pas de fournir dans sa petitesse, et que dire de sa grandeur, de cette immensité notamment du monde céleste dont les astres immortels président à toutes les vicissitudes du monde sublunaire ! L'expérience philosophique n'est-elle pas dite par excellence une expérience humaine (4) ? Sa « difficulté » doit donc être celle qui s'attache invinciblement à la connaissance de l'homme comme tel, et c'est ce que semble bien nous confirmer une formule analogue de la première partie de l'*Opus Majus* (5) : les termes en effet dans les deux expressions se correspondent sensiblement, et le sens de l'une, la moins claire, doit partant répondre au sens de l'autre, et cela d'autant mieux que Roger illustre cette seconde formule, avec les mêmes exemples de l'invincible insuffisance de toute connaissance que l'homme peut avoir du monde naturel. Or, manifes-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 212 : « Sed tum propter difficultatem istius experientiae maximae (il s'agit de la composition de l'elixir de vie), tum quia paucis curant de experientiis, quia multiplex est ibi labor et expensarum magna effusio, nec advertunt homines naturae secreta et artis possibilia, ideo accidit quod paucissimi laboraverunt in huiusmodi arcanum scientiae maximae... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 23 ; — *Op. Maj.*, II, p. 384 ; — *Op. Tert.*, fragm. Duh., p. 171.

(3) *Op. Tert.*, p. 111.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 22-23.

tement, « insuffisance » s'entend alors de ces difficultés intérieures (1) à l'intelligence humaine qui l'empêchent de connaître en rien la vérité définitive et parfaite, et Roger Bacon d'ailleurs revient à elle ou plutôt à l'exemple qui l'accompagne ici pour prouver dans son esquisse d'une Apologétique Chrétienne la nécessité d'une Révélation (2). Mais voyez la conséquence : l'expérience des sens ne se suffit pas comme toute opération de l'homme où qu'elle tende, à la vérité comme à la vertu, et donc l'assistance divine est nécessaire, une assistance qui soit distincte du concours général divin, puisqu'il est reconnu (3) que Dieu intellect agent de nos âmes nous assiste déjà de sa Providence commune dans la connaissance philosophique en laquelle rentre, nous le savons, la première expérience, — un secours spécial, par conséquent, celui de la grâce, et de quelle grâce sinon de « la grâce illuminatrice de la foi » : une illumination intérieure est nécessaire à la pleine certification du savoir naturel.

Il va sans dire que nous serons les derniers à contester cette insuffisance de l'intelligence humaine dans le domaine particulier de la vérité de la nature, après le tableau que nous avons dressé plus haut de son impuissance, et nous reconnaissons même que l'accord est assez dissonnant entre l'éloge enthousiaste de la méthode et de la science expérimentales et cette critique expéditive mais combien catégorique ! de l'expérience et de la science positive, encore qu'il s'agisse là peut-être d'un simple lieu commun, celui de l'éternel bilan à la fois des conquêtes de la science et de ses défaites : Roger Bacon est assez contumier de ces excursions aux deux pôles opposés de la même pensée, et le piquant est qu'il tient bon, à quelques lignes de distance parfois, pour les affirmations opposées qu'il en rapporte. Notre expérience philosophique est dans le domaine même qui lui revient, insuffisante comme connaissance humaine, c'est entendu ; mais si nous comprenons alors pourquoi une illumination spéciale est maintenant nécessaire, en sus de cette illumination qui intervient déjà dans l'expérience sensible comme en toute connaissance, comprenons-nous autant comment elle s'acquitte en fait de sa fonction dont la nécessité vient d'être ainsi reconnue : pleinement et définitivement certifier notre savoir naturel ? Serait-ce simplement qu'elle panse la misère

(1) On sait que les causes d'erreurs ont dites « extérieures ».

(2) *Op. Maj.*, II, p. 384. — Cf. aussi *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 98, où l'assentiment est justifié, qu'on doit donner aux vérités révélées, du fait même de notre impuissance à connaître.

(3) Cf. Chapitre I, § I, pp. 33-34 ; et il s'est même trouvé que par ses caractères l'illumination universelle nous a paru d'abord (*Ibid.*, § II, p. 51) faire tout un, en dépit de la diversité des noms, avec l'expérience philosophique.

originelle de notre esprit et que celui-ci restauré dans sa puissance naturelle devient capable de trouver et de prouver par les procédés que nous savons, la complète vérité des choses physiques ? L'explication est bien plausible, mais elle est aussi assez oblique, car précisément nous nous demandons par quelles mystérieuses clartés notre illumination vient ainsi suppléer ou mieux remédier aux clartés qui nous manquent dans nos expérimentations, et comment elle nous fait resplendir, elle illumination toute spirituelle, les arcanes de la nature et de l'art. Serait-ce qu'elle ne nous révèle rien que cet aspect physique de la vérité naturelle qui, trop profond, se dérobe à nous quand nous expérimentons ? Sans doute, et c'est bien ainsi qu'elle semble avoir illuminé les Saints Patriarches et Prophètes initiés par ses lumières spéciales aux secrets de l'art et de la nature, au secret de l'élixir de vie notamment (1), et qu'elle a pu illuminer aussi les infidèles. Mais les illuminations des Patriarches et Prophètes ne sont pas toutes les illuminations intérieures qui jouissent du privilège de dévoiler la pleine vérité du monde extérieur : il y a encore les illuminations qui, chez les fidèles, sont l'effet de la grâce de la foi, et l'on ne voit guère alors pourquoi ni comment, la vérité qu'il nous reste à connaître pour être édifiés pleinement sur les choses corporelles étant supposée d'ordre physique, une illumination d'ordre surnaturel vient nous la certifier, à moins d'une compétence de sa part dont le titre et la modalité restent encore à chercher, et c'est l'objet d'une dernière interprétation que nous croyons être la véritable.

Cette explication, au seuil de laquelle les deux précédentes nous laissent en somme, peut nous paraître assez inattendue à nous qui n'avons guère connu jusqu'ici chez Roger Bacon, comme tous ses historiens, que le savant versé par tous ses sens dans l'expérience des instruments et des « œuvres certificatrices » ; elle met en cause toute une doctrine de l'expérience, de la science et de la vérité à laquelle nous ne sommes pas préparés encore, et nous donnons donc, en attendant, la clef seulement de la réponse. Les choses du monde sensible ou, comme dit Bacon, les créatures (2), ont pour objet au fond, en dépit de la surface qu'elles présentent à nos sens et qui semblent nous représenter toute leur vérité, de nous faire connaître et pratiquer les vérités salutaires de la grâce et de la gloire, elles jouissent donc en leur fond d'une intelligibilité correspondante à cette finalité surnaturelle, et c'est cette surnaturelle intelligibilité qui détient le dernier mot de leur intelligibilité naturelle. Or, cette vérité toute mystique et

(1) *Op. Maj.*, II, p. 208-209.

(2) *Op. Tert., frag. Duh.*, p. 98 : « Videmus quod intellectus noster non potest attingere ad veritates creaturarum ». Cf. *Op. Maj.*, II, p. 220.

spirituelle dont sont parées toutes les choses du monde physique, seule une illumination surnaturelle est qualifiée pour la connaître et en connaître, et cette illumination n'est autre que notre illumination intérieure. L'on comprend maintenant l'invincible « difficulté » de l'expérience sensible : celle-ci peut bien donner à elle seule la connaissance d'incomparables vérités, car telle est bien sa prérogative, et la vérité de la nature, pour être dite maintenant superficielle, ne laisse pas d'avoir ses arcanes; mais elle ne saurait nous manifester toute la vérité du monde physique, parce qu'elle ne peut rien révéler de la vérité sacrée qui la commande, et voilà pourquoi le Docteur Admirable peut nous déclarer, après son éloge enthousiaste de la science expérimentale, que l'expérience des sens est radicalement insuffisante : insuffisante en effet, elle l'est de l'insuffisance de l'esprit à connaître par lui seul les vérités du Créateur, et par elles le dernier mot de la vérité de la Créature, toutes vérités d'ordre surnaturel qui ne peuvent être que révélées à l'homme, intérieurement comme elles l'ont été dès l'origine à l'humanité avec la Sainte-Ecriture, où le sens littéral — notre vérité physique ou philosophique — recouvre manifestement un sens spécifiquement religieux et divin, et cette insuffisance de sa part sera compensée plus tard par l'hommage qu'elle viendra rendre à la vérité divine en illustrant par le sens littéral, le sens spirituel. Les autres interprétations avaient donc le tort de séculariser indûment, pour ainsi dire, la pensée baconienne; l'expérience sensible n'est pas insuffisante comme connaissance scientifique au titre qu'on a cru, ou encore comme connaissance expérimentale, ou simplement, sans plus, comme connaissance humaine : elle l'est comme connaissance purement naturelle qui n'est point illuminée par les intuitions et les clartés de la foi. C'est dire que notre illumination, si nécessaire soit-elle, ne saurait l'être que moralement : elle est le vœu d'une nature déçue qui se trouve exaucée par la libéralité divine, et c'est d'elle surtout qu'il faut entendre ce que Bacon disait après l'Ecriture, de la Sagesse : Dieu la donne comme il lui plaît et à qui lui plaît (1).

Que penser maintenant de la nécessité de l'illumination primitive et traditionnelle ? Si une illumination se trouve nécessaire, c'est bien celle-là aussi ou plutôt ce sont celles-là, car l'illumination ici constitue un fait complexe et comprend deux ordres d'illuminations, l'un immédiat et l'autre indirect. Distinguant donc ces deux modes et avec eux deux aspects, celui de la révélation religieuse et celui de la révélation philosophique, posons

(1) *Op. Tert.*, p. 32; — *Compend. Stud. Phil.*, p. 407.

nous à leur endroit, dans la mesure où Bacon vient y répondre, la question de leur nécessité respective.

Dieu veut sauver le genre humain (1) : une révélation dès lors est nécessaire, celle des vérités salutaires de la grâce et de la gloire, car de telles vérités, l'homme ne saurait les appréhender par lui-même ; s'il est incapable déjà de connaître comme il faudrait la moindre des créatures, que sera-ce quand il s'agira pour lui de savoir les vérités qui concernent non seulement le Créateur, mais le Recréateur ou Rédempteur ! A l'égard de ces arcanes de la volonté divine (2), il est comme un disciple ignorant devant les leçons d'un maître consommé en philosophie. Il va sans dire que s'il ne peut de lui-même les connaître à cause de leur hauteur ou sublimité, il ne doit pas avoir la présomption de s'élever à elles à cause de sa propre indignité : homme mortel, il ne peut et ne doit pas juger de ces choses immortelles (3) ; il n'y a que Dieu qui puisse les lui révéler et qui se doive, étant sage et bon, de le faire, et cela dès l'origine, lorsqu'il a décidé, après la chute, de sauver l'humanité. Cette nécessité de la Révélation, pour instante qu'elle soit, est donc toute conditionnelle : elle est une nécessité morale, parce qu'elle est de notre part le vœu d'une nature déchue et de la part de Dieu l'effet, plus encore que la création, de sa pure munificence. C'est bien la thèse classique de la théologie chrétienne qu'on retrouverait à l'époque chez Thomas d'Aquin par exemple et Bonaventure, et elle constitue chez Bacon le préambule de cette Apologétique si curieuse dont il nous a laissé l'esquisse à plusieurs reprises (4) ; mais nous n'avons point à le suivre ici sur ce terrain, l'intérêt et la difficulté étant pour nous maintenant de déterminer dans l'illumination primitive et traditionnelle, la nécessité propre à la révélation philosophique.

Considérons celle-ci d'abord sous sa forme de tradition, quitte à la mieux retrouver ensuite dans sa forme de révélation encyclopédique originelle. Nous savons qu'elle se transmet par les moyens de l'enseignement

(1) *Op. Maj.*, II, p. 385 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 167.

(2) « Circa ea quae ad voluntatem Dei pertinent ».

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385 ; 388 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, p. 171. L'homme s'y montre d'autant plus impuissant que précisément ces vérités qu'affirme la Révélation, sont niées par l'humaine raison, la raison laissée à elle seule évidemment : *Metaphys.*, pp. 37-38. Sur ce curieux passage où il peut sembler que l'on retrouve, chez le philosophe de l'unité imprescriptible du savoir, quelque chose de la doctrine fautive des deux vérités, Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. II *Le Savoir*, § I. *La Raison et la Foi dans la Sagesse chrétienne*, p.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 366-396 ; — *Op. Tert.*, frag. *Duh.*, pp. 164-178 ; — *Metaphys.*, pp. 38-52. — D'après le P. Delorme, Roger Bacon serait aussi l'auteur d'un traité « *De Probatione fidei* » attribué par le P. Denifle au dominicain Jean de Paris, et dont nous attendons toujours l'édition. (Cf. *Archivum franciscanum historicum*, 1911.)

et du livre : texte écrit et maître qui l'interprète sont à travers l'histoire les organes de la Révélation primitive, et, pour ainsi dire, les truchements mêmes de Dieu. Or, il est absolument impossible à l'homme de savoir rien qui vaille en philosophie, sans la contribution du livre et sans l'enseignement d'un docteur (1) : savoir, c'est à la lettre et dans la force du terme, recevoir. L'expérience l'atteste d'abord, la nôtre : quelles difficultés n'avons-nous pas rencontrées par exemple dans l'étude des Universaux (2), et cela malgré l'aide des docteurs et des livres ! Nous avons eu beau nous appliquer à ces fameux Universels durant des années de scolarité, nous devons désespérer de pouvoir jamais les connaître : Porphyre lui-même, au dire d'Avicenne, ignorait l'un d'eux, et les maîtres les plus qualifiés émettent sur cette question les opinions les plus contradictoires. Que sera-ce quand il s'agira des grandes et nobles vérités du Savoir auprès desquelles les Universaux ne sont que jeux d'enfants et hochets dialectiques, de sciences par exemple aussi difficiles que le sont les sciences expérimentales (3) ! En vérité, si l'homme possède quelque sagesse, il faut bien qu'il la tienne de ceux qui savent déjà, autrement l'on devrait dire qu'elle est son œuvre (4), ce qui répugne autant que d'admettre pour un oiseau la possibilité de voler sans avoir des ailes (5). Après notre propre expérience, celle des philosophes de la Gentilité : ils étaient sans contredit plus éminents que nous en science et en vertu, et pourtant ils ont tout reçu, en fait de savoir philosophique, de la révélation primitive (6) ; ils ne furent là de grands maîtres que parce qu'ils furent de fidèles disciples. Aussi bien, avec leur exemple, l'exemple de nos soi-disant grands docteurs con-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 50 : « Quilibet potest per se experiri quod nihil primo ab homine invenitur quod sit de potestate philosophiae...; numquam per se inveniret... veritatem sine libris et doctoribus ».

(2) Cet exemple est intéressant à relever à cause des réflexions incidentes auxquelles Roger Bacon se laisse aller à son sujet. Nous apprenons ainsi que la doctrine de Porphyre est puérile, que la considération des Universaux au point de vue logique est une futilité, et tout autant leur considération métaphysique, que d'une façon générale leur étude est une des moins dignes d'intérêt : tout cela est bien caractéristique d'un génie dont nous avons vu déjà l'inspiration à l'œuvre à propos de l'idée de certitude et de vérité. Cf. *L'Épiphysique physique* chez R. Bacon, chap. I, § I.

(3) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 148 ; — *Compend. Philos.*, p. 429.

(4) *Op. Minus*, p. 316 : « ...Revolvitur historia de sapientibus a mundi principio, ut sciamus quod in omnibus fratres habeamus tam in philosophia quam in theologia... Nam aliter multa viderentur ficta esse per humanum sensum ».

(5) *Op. Maj.*, III, p. 7 : « Et hi sunt similes avibus quae optant sine alis volare, prius de magisterio praesumentes quam boni discipuli gradum adepti sunt ».

(6) *Op. Tert.*, pp. 80-81.

temporains, est caractéristique, mais en sens inverse : tous ces philosophes et théologiens que le vulgaire proclame aujourd'hui pour ses maîtres, ne savent rien, et ils ne peuvent rien savoir, parce qu'ils n'ont pu, par la complicité et la rivalité de leur Ordre, ou qu'ils n'ont pas voulu par superbe d'esprit et par soif de régence intellectuelle, être eux-mêmes enseignés : maîtres, ils l'ont été pour la plupart, et surtout pour les plus grands, avant d'avoir été disciples (1), tels Thomas par exemple et entre tous Albert (2), le dieu des écoles au milieu du xiii^e siècle, en réalité le mauvais génie des études philosophiques et théologiques notamment à l'Université de Paris. Une expérimentation enfin nous montre à souhait qu'il n'y a rien que l'homme ne puisse savoir avec une rapidité inouïe, dès qu'il est enseigné et bien enseigné : c'est le cas, dit Roger, de mon disciple Jean sur lequel j'ai cru bon d'éprouver l'incomparable efficacité du magistère doctoral ; il est une preuve vivante, preuve parfaite, « argumentum perfectum », de la valeur de ma méthode pédagogique, et je me fais fort, prêt à donner ma tête si je ne puis réussir, d'opérer par la seule vertu de l'enseignement, les merveilles intellectuelles les plus extraordinaires dans les esprits les plus ignares (3). Ainsi sans enseignement, impuissance radicale de l'homme ;

(1) *Compend. Philos.*, pp. 425-426 ; — *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars I, p. 11. — Etienne de Tournai se plaignait déjà à la fin du xii^e siècle de « ces jeunes docteurs qui, sans avoir de barbe encore, ont encore tous leurs cheveux » [M. Grabman : *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg 1911, T. II, p. 122, note 1], et il est assez vraisemblable que cette élévation — injustifiée — des jeunes au magistère cathédral dût être parfois une nécessité lors de l'entrée des Ordres Mendiants dans l'enseignement universitaire. Les statuts organiques pourtant donnés par le légat Robert de Courçon à l'Université de Paris, comportaient six années de scolarité pour les Arts et huit années d'études pour la Théologie [Denifle-Châtelain : *Chartular. Univ. Paris.*, I, p. 79], et la critique de Bacon, générale comme elle l'est, nous semble injuste pour le moment où il écrit, c'est-à-dire à l'époque où les Ordres et leurs études sont organisés [Cf. Hilarin Felder : *Histoire des Etudes dans l'ordre de Saint-François*, Paris 1908, pp. 480 ; 552]. Il est vrai que la licence d'enseigner était alors relativement facile et le nombre des « licenciati » considérable, trop évidemment pour Bacon vu les conditions qu'il exigeait de celui qui professe, et cette faculté d'enseigner, pour le dire en passant, n'allait pas sans une singulière liberté d'esprit dans l'enseignement, comme l'ont trop oublié ceux qui font du Moyen-Age une ère de servitude intellectuelle.

(2) *Op. Tert.*, p. 31.

(3) *Op. Tert.*, pp. 61-65 ; — *Hist. Review*, pp. 506-507. — Nous avons vu là, nous le rappelons [*L'Expérience physique chez R. B.*, chap. II, § II] un exemple de l'expérimentation baconienne, exemple que nous verrons mieux encore par la suite à propos des rapports de la Moralité et du Savoir. Il n'est pas sans intérêt non plus de rapprocher de cette pensée de Roger Bacon celle de son homonyme du xvi^e siècle, pour lequel il n'y a rien qu'on ne puisse attendre de l'esprit le plus ordinaire, quand on lui met en mains une bonne méthode.

avec l'enseignement, puissance indéfinie de l'esprit, et le premier terme, dans ce rapport, variant, l'autre variant aussi dans la même mesure ; c'est là manifestement le signe infaillible d'une nécessité fondamentale qui fait de l'homme un être essentiellement enseigné : toute vérité est dans la force du terme une doctrine (1), et la tradition philosophique, telle qu'elle se transmet à nous par ses deux organes, est par conséquent nécessaire. Reportons-nous maintenant aux origines de l'humanité : cette impérieuse nécessité, nous la retrouvons aussi instante, mais elle se trouve alors providentiellement satisfaite. L'on ne voit guère en effet, à cette époque de haute antiquité, d'enseignement possible d'homme à homme, à moins que Dieu n'ait d'abord enseigné l'homme directement, et l'homme a dû être alors un ensemble d'individus choisis durant une ère donnée, ère à partir de laquelle la Sagesse une fois thésaurisée dans le monde s'épanchera à travers les âges suivant une loi où se concilieront ailleurs devant nous la Tradition et le Progrès (2). Nous avons dû recevoir ainsi de Dieu, la Sagesse philosophique intégrale, et c'est ce qu'en effet Roger Bacon proclame sans réserve : l'homme n'a pu s'élever par lui-même à la connaissance des grands secrets de la nature et de l'art, et donc ceux-ci ont dû lui être révélés, jusques et y compris les Universaux qui sont les moins nobles pourtant des vérités de la Philosophie (3).

Une telle nécessité maintenant de la Révélation et de la Tradition philosophiques est-elle morale encore, comme l'était tout à l'heure celle de la Révélation des vérités sacrées ? Rappelons qu'elle est relative seulement aux vérités dites sapientielles de l'ordre naturel, l'homme ayant le pouvoir de connaître par lui-même, et connaissant en fait par lui seul nombre de vérités, encore qu'il les connaisse de façon bien imparfaite. Mais précisément nous sommes faits pour savoir ces grandes choses de la Sagesse ; c'est dire que nous ne saurions être condamnés naturellement à ne jamais les

(1) *Op. Maj.*, II, p. 75 : « Nec homo potest scire veritatem nisi per doctrinam ». — Cf. *Ibid.*, p. 162. — C'est là chez Bacon une idée qui correspond à sa doctrine de la Révélation primitive et de la Tradition, et c'est ce que nous avions à faire voir, mais c'est une idée aussi qui répond chez lui à l'esprit et aux conditions d'être du temps, et c'est ce qu'il serait bon de ne pas oublier : le livre parlait alors — et pour cause — par la bouche seulement du docteur, lequel, en présentant le Savoir, le représentait tout naturellement. De là l'éminente dignité du Maître, mais aussi la facilité pour celui-ci, comme le déplorera plus loin Bacon, d'être, tel le sophiste de la Grèce antique, un danger pour la Cité.

(2) Cf. *Seconde Partie* : Chapitre IV : *L'illumination primitive et traditionnelle*, § I : *Révélation et Tradition* ; § II : *Tradition et Progrès*.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 50 ; — *Ibid.*, p. 53.

atteindre, et si donc nous ne les atteignons pas par nos propres ressources la faute en est non pas à notre pure nature, mais à notre nature déchue ; n'est-ce point par exemple, pour le dire en passant, cette déchéance originelle qui nous rend tout particulièrement sensibles aux causes d'erreurs, et rebelles en particulier à la parole magistrale ou désireux pour nous-mêmes d'une autorité usurpée, rendant ainsi plus urgentes cette révélation et cette tradition du Savoir (1) ? Notre révélation originelle et traditionnelle sous sa forme philosophique n'est donc pas chez nous une exigence que Dieu se devrait et nous devrait de remplir ; encore une fois, la Sagesse, la Sagesse de la Philosophie maintenant, est de la part de Dieu un don purement gratuit fait à l'humanité indigente, comme l'ont si bien dit, après l'Ecriture, les deux grandes autorités profanes et sacrées qui s'appellent Augustin et Aristote, l'Aristote du *Secret des Secrets* (2). Que si notre révélation philosophique, moralement nécessaire comme la Révélation surnaturelle, s'est trouvée en fait conférée en même temps qu'elle ou plutôt incorporée à elle dans l'unité d'un même savoir encyclopédique consigné dans l'Ecriture, et cela pour la diffusion, défense et illustration de la Religion véritable, on n'en saurait conclure qu'une telle finalité de sa part rend sa nécessité d'autant plus impérieuse, sous prétexte qu'une fois décrété le salut du genre humain, Dieu nous doit de nous révéler, avec les vérités salutaires, toute la vérité de la philosophie, afin que la Révélation ne demeurât point vaine. Sans doute, une voie est nécessaire à l'homme pour connaître la voie même de son salut et embrasser la révélation spéciale de la foi, et cette voie c'est celle-même de la philosophie ; mais la vérité philosophique a-t-elle dû pour autant être intégralement et originellement révélée de Dieu à l'humanité ? Une telle conclusion dépasse les prémisses, s'il est vrai que la voie du salut est constituée simplement par l'illumination générale des philosophes et que celle-ci se trouve être aussi suffisante à cette tâche qu'elle y est indispensable (3).

Cette illumination commune, à quel titre est-elle à son tour nécessaire ? Générale, nous le savons, elle l'est en ce sens qu'elle advient en tout homme qui, selon la parole de saint Jean, arrive en ce monde, intervenant en toutes et chacune de ses connaissances, pourvu qu'elles soient, cela va sans dire, celles de l'intelligence (4) ; ce caractère est un signe déjà de sa nécessité, bien mieux, une présomption pour nous en faveur de la nécessité qui lui est

(1) *Compend. Phil.*, p. 405.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(3) *Op. Tert. fragm. Duh.*, pp. 166-167.

(4) Car on ne saurait parler à propos de la pure connaissance sensible, de connaissance par l'intellect agent et de vision dans les idées éternelles.

particulière : nécessaire, elle doit l'être absolument, et c'est ce que témoignent en effet les formules de la pensée baconnienne en matière d'illumination philosophique. Avec Aristote d'abord, du moins le croit-il, Roger nous enseigne que Dieu nous illumine comme l'intellect agent de toutes les âmes : qu'est-ce à dire, sinon que l'intellect humain purement possible, ne peut procéder à l'acte sans actualisation reçue de l'intellect agent universel, acte pur lui-même (1) ? Et l'on comprend alors comment Roger pouvait dire de la connaissance humaine à laquelle contribue ainsi l'illumination philosophique, que « l'influence divine s'y exerce la toute première », « primo influxit in animos eorum » : par là, il faut entendre le primat dans l'ordre de l'excellence sans doute (2), mais aussi, et c'est lui qui plutôt ici nous intéresse, le primat dans l'ordre du temps, notre intellect étant tout en puissance et demandant pour agir d'être actualisé d'abord par celui qui est tout en acte. Par ailleurs Augustin se trouve appelé et avec lui toute l'école Augustiniste traditionnelle, en faveur de l'orthodoxie d'un tel Illuminisme. Or manifestement cette théorie de la vision dans les idées éternelles à laquelle nous sommes ici renvoyés, implique chez le docteur d'Hippone (3) et ses disciples fidèles au xiii^e siècle (4), la thèse de la pure nécessité naturelle d'une immédiate illumination. Et pour remonter par delà le Stagyrite et saint Augustin, à l'idée même du Verbe illuminateur qui chez Bacon est bien la source ici de sa doctrine de la connaissance, nous voyons assez que cette illumination dont ont joui également tous les philosophes, est tout simplement le fait de la Providence naturelle, une fois qu'il y a des hommes

(1) *Op. Maj.*, III, p. 46.

(2) *Comm. Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 124 : « Causa prima plus influit in causatum quam causa secunda ». — Cf. aussi *Epistol. de Secret. oper. artis et naturae et de nullitate Magiae*, p. 532.

(3) *Soliloq.*, cap. I n^o 3; cap. VIII; cap. XIII; — *De Genesi ad litter.* XII, cap. 31; — *De Civitate Dei* X, cap. 2; — *De Trinitate*, VIII, cap. 2, 3, 6, 8; — *Ibid.*, IX, cap. 6 et 7; — *Ibid.*, XII, cap. 14-15; — *Detract.*, I, cap. 8; — Surtout le *De Magistro*. — Cf. André Martin: *S. Augustini philosophia*, Paris 1865. Pars II, cap. XXVII-XXXIII.

(4) Tels, avant notre Bacon de l'*Opus Majus* (1267) : Guillaume d'Auxerre déjà dont la Somme date des premiers temps et fut si pratiquée dans la première moitié surtout du xiii^e siècle, — non pas que nous ayons trouvé chez lui traitée pour elle-même la question de la vision dans les idées éternelles, mais l'on peut relever certain passage intéressant qui nous atteste bien, que Guillaume s'autorisait, quand il le fallait, de l'illumination Augustinienne, encore qu'il ne lui reconnût point, semble-t-il, tout le sens que devaient lui accorder les Augustinistes ultérieurs : *Summae Aureae*, II Libri Tract. V, cap. 2 et 3. Paris, 1500. Fol. 51v.

Surtout Guillaume d'Auvergne, pour la personne duquel Roger manifeste tant de révérence et dont l'enseignement en effet inspire tant le sien, nous le

et qui pensent. Conclusion qui se confirme doublement, car d'une part notre illumination philosophique ne nous paraîtra pas plus loin soumise à des conditions morales comme le sera l'illumination spéciale, et d'autre part elle nous est apparue à l'instant comme la voie nécessaire qui nous achemine à la Révélation chrétienne dont la nécessité est toute morale : si nous ne la

noterons maintes fois, dans toute la question de l'illumination. Sur ce point tout particulier de la nécessité et du caractère immédiat de l'illumination divine : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera I, édit. 1674, p. 1056; — *De Anima*, cap. VII, Pars VI; *Ibid.*, II. Suppl., pp. 211-212. — Cf. Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne*. Paris 1880, pp. 266-278; — Mathias Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd II, pp. 94-98.

Et puis Robert Grosseteste, son maître : Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd IX, pp. 133; 134; 137, — et sans doute aussi Adam de Marisco, dont on ne peut sur ce point vérifier la doctrine puisque nous n'avons jusqu'ici de lui que des lettres [Cf. A.-G. Little : *The grey Friars in Oxford*. Oxford 1892, pp. 134-139; — Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*. Paris 1908, pp. 289-306], mais nous avons la parole autorisée de Bacon lui-même : *Op. Maj.*, III, p. 47; — *Op. Tert.*, p. 75.

A citer encore Alexandre de Halès, dont Roger Bacon peut récuser l'autorité, mais dont il reprend pourtant ici la doctrine : *Summa Theol.*, Pars I, Quaest. 2, Membrum 3, Art. 1 ad. 1. — Cf. Endres : *Alexander von Halès Leben und psycholog. Lehre*, dans *Philos. Jahrbuch*, 1888, p. 272, — et avec lui son disciple Jean de la Rochelle : *Summa de Anima del Fratris Giovanni della Rochelle*, édit. Dominichelli. Prato, 1882, Pars II, chap. 37-39; — Cf. Manser : *Johann von Ruppella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVI, pp. 315; 320-324, tous les deux premiers maîtres franciscains aux écoles de Paris, — et l'histoire nous dira sans doute en les éditant qu'il en fut de même, aux premiers temps de l'enseignement des Prêcheurs, des deux dominicains, Hugues de Saint-Cher [dont Bacon fait bonne mention quelque part au dire de Charles, *Op. cit.*, p. 326, note 2], et Richard Fitsacre, l'un de Paris, l'autre d'Oxford, qui commentèrent dans l'esprit de la Tradition les Sentences du Lombard.

Tel, en même temps que lui sensiblement, le grand franciscain Bonaventure [*Quaestio disputata*, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883, pp. 49-70. On trouvera sur ce point toutes les références désirables au Docteur Séraphique, dans la *Dissertatio* préliminaire de ce recueil : Chap. II, pp. 27-29], pour nous en tenir à ce représentant avéré de la pure doctrine Augustinienne en plein milieu du XIII^e siècle, un bon décennium avant la rédaction des trois « Opus », et ne point citer par exemple, chez les séculiers Gérard d'Abbeville, dont les œuvres sont en cours d'édition, et chez les vieux dominicains Pierre de Tarentaise [*Innocentii Quinti in lib. IV Sentent. Commentaria*. Toulouse 1649-1652 : I Sentent. Dist. III, Quaest. I, art. 2], devenu Pape après avoir longtemps, à Paris, dispensé l'enseignement traditionnel, ou encore ce fameux Robert Kilwardby, qui enseignait à Oxford (1248-1261), et à l'instar d'Etienne Tempier, à Paris, devait plus tard, comme archevêque de Cantorbéry, batailler pour la tradition contre la pensée novatrice.

suivons pas, nous sommes comme dit l'Apôtre, sans excuse, et nous nous condamnons nous-mêmes; c'est donc qu'elle ne saurait manquer à notre nature; sans cela, serait requise et naturellement, une voie qui nous prépare à cette voie préparatoire (1), voie que Roger n'a pas cherchée, et pour cause, la vérité de la philosophie, telle que nous la connaissons sous l'influence commune du Verbe Illuminateur, ne laissant pas d'être, nous dit-il à deux reprises (2), le fait même de l'homme. L'illumination générale n'est plus ainsi comme les deux autres, de nécessité relative: tout se passe (3) comme si elle était, de la part de l'homme, une exigence et non un don gratuit de Dieu à sa créature raisonnable (4).

Tel sera aussi l'enseignement de Henri de Gand: *Summa Theolog.*, art. I, Quaest. III n^{os} 8-23. — Cf De Wulf: *Etudes sur Henri de Gand*, dans *Mémoires couronnés par l'Académie royale de Belgique*, T. 51, pp. 163-197, — et celui surtout du disciple si pénétrant de Bonaventure, le cardinal Mathieu d'Aquasparta: *Quaestio disput. prima*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 96; 97; 103, ad. 5; — *Secunda*, p. 118; *Quarta*, pp. 168; 170. — Cf Grabmann (Martin): *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta*. Wien, 1906, pp. 148 ssq. — Même enseignement dans la seconde génération des Maîtres franciscains d'Oxford et de Paris, de la part de John Peckham [*Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 179 ssq]; — de Guillaume de Falgar [Marcellinus a Cizezza: *Il Breviloquium super libros sententiarum di Frate Gherardo da Prato*. Prato 1882, p. 32. — Cf. Hauréau: *Histoire de la Philos. Scolastique*. Paris 1872-1881. T. III, p. 106] auquel pourtant un médiévitte [Grabmann: *Die Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasp.*, pp. 32-34] conteste la paternité de la question disputée en cause; — de Roger Marston [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 211; 213; 216; 218] qui nous ramènera tout à l'heure si curieusement à notre Bacon; — de Fr. Eustache [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 183-187]; — de Richard de Middleton [*Quaest. disputat.*, *Ibid.*, pp. 221 ssq], qui pourtant, contrairement à ce qu'a pensé un historien [De Wulf: *Histoire de la Philos. Médiévale*. Louvain 1912, p. 387], est moins fidèle déjà à l'interprétation franciscaine traditionnelle, et de la part enfin, il le semble bien, de Pierre-Jean Olivi [*Quodlibet*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 245-248].

(1) *Op. Tert. fragm. Duh.*, p. 166.

(2) *Ibid.*, p. 167; — *Op. Maj.*, III, p. 45.

(3) C'est à dessein que nous employons cette formule qui respecte la pensée baconienne dans ce que nous ne pouvons savoir sur elle d'après les trois Opus, car cette pensée peut-être pourrait bien reprendre ici la pensée d'un Guillaume d'Auvergne, pour qui l'illumination, tout en étant de la part de Dieu une propriété de nature, est cependant dans son raisonnement sur les âmes un effet de sa libéralité: *De Universo Secundae Partis*, Pars I, cap. VIII. Opera I. Orléans 1674, p. 816, col. I G; col. II E; — *Ibid.*, Pars III, cap. XIX, p. 1054, col. I E; p. 1058, col. II E; — *De Anima*, cap. VI, Pars 34. Opera II Suppl., p. 193; — *Ibid.*, cap. VII, Pars secunda, p. 205, et Pars sexta, pp. 211-212.

(4) Telle est aussi l'opinion d'un historien, le P. Hadelin Hoffmans [*Roger Bacon: L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909,

Avons-nous là pourtant les seuls titres, et les titres les plus intéressants de sa nécessité, et ne pourrions-nous pas rattacher cette idée d'une illumination indéfectiblement universelle à une conception plus générale de la doctrine baconnienne d'où elle puisse se déduire à titre de conséquence nécessaire ? Nous le croyons, et cette conception dominatrice n'est autre chez Roger Bacon que son idée philosophique de la connaissance, sur laquelle nous allons donc revenir, après l'avoir étudiée déjà, lors de l'expérience des sens extérieurs quand elle s'appelle la connaissance sensible, mais cette fois pour montrer comment l'homme ne peut avoir la connaissance philosophique du monde spirituel comme du monde corporel, sans cette illumination d'un Dieu qui se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles.

Nous le disions alors à propos de l'expérience extérieure (1), la connaissance des sens rentre dans la loi générale de la propagation des forces : toute substance corporelle dans le monde céleste et sublunaire est un agent, cet agent produit des espèces, et par ces espèces qu'ils reçoivent, les sens perçoivent les choses elles-mêmes. En est-il de même, *mutatis mutandis*, dans la connaissance du monde supra-sensible ? Oui et non, et ce sont ces rapports de ressemblance et de différence avec la connaissance des sens que nous avons à dégager, pour marquer, dans la théorie générale de la connaissance, le point d'insertion de la conception particulière de l'illumination philosophique.

Actives, les substances spirituelles le sont plus que les substances corporelles (2) ; elles produisent donc comme elles et mieux qu'elles des espèces conformes (3) : à preuve, notre âme dont nous savons qu'elle transfuse de merveilleuses vertus en notre corps et à travers notre corps dans le milieu extérieur (4), les Anges qui font dans le monde œuvre de démiurges,

p. 395], qui décide un peu de la chose au jugé, en opposant comme il écrit « Révélation » (qui n'est autre ici que notre illumination primitive continuée par la Tradition) et illumination : parce que celle-là est de nécessité morale, celle-ci ne peut être que physiquement nécessaire, — l'illumination universelle, bien entendu, et non l'illumination intérieure toute spéciale avec laquelle le P. Hadelin confond ici notre illumination philosophique sous le seul nom compréhensif d'illumination.

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 107 sq.

(2) *De Multipl. Specier*, p. 432.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 111 ; — *Op. Tert.*, p. 108 ; — *De Multipl. Specier.*, p. 509.

(4) C'est par là que s'explique, nous l'avons déjà dit en traitant de la troisième prérogative de la Science Expérimentale, le pouvoir merveilleux de la parole. *Op. Mai.*, III, pp. 123-125 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 391-399 ; 402-403 ; — *Op. Tert.*, pp. 95-99 ; — *De secret. oper. art. et natur.*, pp. 528-531. — Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Chap. II, § II.

Dieu lui-même qui tire les forces du néant et les multiplie dans la création; d'une façon générale, les agents spirituels ont beau être doués de libre arbitre, la production des espèces est chez eux un fait de nature (1). Toutes ces espèces maintenant qui descendent ainsi du monde supra-sensible, agissent sur l'âme humaine et dans elle non plus sur les sens, mais sur l'intelligence, puisqu'elles sont essentiellement intelligibles; leur action, cela va sans dire, est tout aussi directe et profonde que celle des espèces sensibles sur les sens, et partant elles comportent comme elles de notre part une réception immédiate. Ce n'est pas que Roger Bacon exprime sa pensée sur ce dernier point d'une manière bien ferme, et un curieux passage de l'*Opus Majus* nous le montre partagé entre les deux conceptions, aristotélicienne et par Avicenne en définitive néoplatocienne et platonicienne de l'intelligence et de l'intelligible. Nous relevons ce texte dans l'éloge enthousiaste que nous avons commenté déjà des Mathématiques (2), dont les lois et la méthode sont régulatrices de tout savoir. L'intelligence humaine ne peut connaître sans quantité continue, et de fait elle perçoit intuitivement ce qu'on est convenu d'appeler le quantum ainsi que les corps qui s'y situent; mais il n'en va plus de même pour elle, quand il s'agit des espèces des choses incorporelles : celles-là ne sont plus reçues ainsi dans l'esprit, et voilà notre docteur sur le point, semble-t-il, d'oublier les principes de sa doctrine des espèces et de se mettre entièrement à la remorque du Stagyrte; mais il se reprend aussitôt pour reconnaître avec Avicenne que le monde des réalités intelligibles agit sur nous, que nous recevons sûrement ses espèces encore que nous ne les sentions pas, nous verrons pourquoi tout à l'heure, et c'est une réserve manifestement qu'il n'aurait pas faite s'il n'avait pas voulu donner avec elle une meilleure formule ou plutôt la meilleure formule de sa pensée : il ne souscrira par la suite à l'explication Aristotélicienne de l'intelligible tiré par abstraction du sensible, qu'une fois mises hors de cause cette action de l'intelligible sur l'âme intellectuelle et cette réception du même

(1) *Op. Maj.*, I, p. 111.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 107: « ... Ipse actus intelligendi secundum se ipsum non perficitur sine quantitate continua, quia dicit Aristoteles.. quod omnis intellectus noster est cum continuo et tempore. Unde quanta et corpora intelligimus intuitu intellectus, quia species eorum apud intellectum sunt. Incorporeorum autem species non sic recipiuntur intellectu nostro, aut si fiant in eo, secundum quod Avicenna dicit..., non tamen hoc percipimus propter occupationem fortiolem intellectus nostri circa corpora et quanta. Et ideo per viam argumentationis et admirationis corporalium et quantorum, investigamus rerum incorporearum notitiam, sicut Aristoteles facit... Qua propter proficiet maxime intellectus circa ipsam quantitatem eo quod quanta et corpora in quantum hujusmodi appropiantur intellectui humano, secundum statum communem intelligendi.... »

intelligible par l'intelligence. Au fond Roger Bacon tient, quoi qu'en aient ces formules qui sentent un Aristotélisme de commande, pour l'antique doctrine si poétiquement exprimée par Plotin (1) sous le symbole de l'âme située à l'horizon des deux mondes, et si volontiers enseignée après lui et d'après lui par Saint Augustin (2) avec son idée, devenue classique par la suite, d'une double raison, dite inférieure et supérieure, et d'un double savoir qui s'appelle la science et la sagesse, — doctrine qu'on devait retrouver ensuite avec la philosophie Arabe (3) telle qu'elle se présentait à l'Occident chrétien, qui tout particulièrement au ^{xiii}^e siècle (4) devait non seulement se conserver plus fidèlement avec l'Augustinisme de l'école traditionnelle (5), mais aussi revivre en maintes de ses formules néoplatoniciennes, après le fameux archidiaque toletain, Dominicus Gundissalinus (6),

(1) *Ennéades*, III, 4, 3; — V, 3, 3; — VI, 7, 6. — Cf Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, T. III, pp. 376 ssq.

(2) *De Trinitate*, Lib. XII, cap. 3, 7, 14; — *De divers. quaest. ad Simplician.*, Lib. II, quaest. II n° 3. — Cf. André Martin : *Sancti Augustini philosophia*, Paris 1863, Pars IV, cap. 89 et 96 — Cf Manser : *Johan von Itupella*, dans *Jahrbuch für Philos. und. spekul. Theolog.*, Bd XXVI, p. 309; — Cf Saint-Bonaventure : *Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. rat. anecdota quaed. S. Bonavent.*... Quaracchi 1883, p. 56 n° 27; p. 66 n° 7, 8, 9; — Cf aussi Saint-Thomas : *Sum. Theol.*, I, Quaest. 79, art. 9; I, I, Quaest. 74, art. 7.

(3) Philosophie dite « Illuminative », entendez par là cette conception d'un Intellect actif illuminateur universel, ainsi que des divers états de l'intellect humain et de l'intuition prophétique ou de l'extase, qui fait le fond du Mysticisme arabe avec Algazel surtout et avec Avicenne, dont Bacon cite [*Op. Maj.*, III, pp. 67; 85; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars IV, pp. 281-282, édit. Höver, dans *Jahrb. für Phil. und. spekul. Theol.*, Bd XXV] la troisième et suprême Philosophie dite « Orientale ». — Cf De Boër : *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart 1901, pp. 60-62; 94-96; 108-110; 127-129; 148; — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900, pp. 151-153; — *Gazali*, Paris 1902, pp. 176; 190.

(4) Elle se retrouve alors chez la plupart des docteurs [Cf Schneider : *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt.*, Bd IV, p. 448], ayant été surtout introduite dans la pensée médiévale par le fameux *Liber de Causis*, qui n'est autre qu'un extrait de la *Στοιχειώσις θεολογική* de Proclus traduite en arabe, puis de l'arabe en latin par Joannes Hispanus ou Gérard de Crémone [Cf Bardenhewer : *Die pseudo-Aristotelische Schrift über das reine Gute*. Fribourg, 1882, p. 47], traducteurs dont le second est sévèrement jugé par Roger Bacon : [*Op. Maj.*, III, p. 82; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Comp. Philos.*, pp. 471-472.

(5) Précisément avec cette idée d'une irradiation expressément immédiate et « d'une certaine manière spéciale », des idées éternelles, dont nous aurons à parler tout à l'heure, — illumination qui se compose, dans la connaissance de l'intelligence humaine, avec les facteurs humains et naturels du connaître, l'intellect et l'intelligible.

(6) Dans plusieurs thèmes de son *De Anima* [Cf A. Löwenthal : *Pseudo-Aristotelisches über die Seele. Eine psychologische Schrift des XI Jahrhunderts*.

avec son plagiaire Guillaume d'Auvergne (1), et même devait expressément être reprise, en ce siècle de renouveau, lors de la renaissance du Néoplatonisme (2), doctrine dont la thèse se ramenait au fond à ceci : l'âme, par

und ihre Beziehung zu Salomo Ibn Gebirol. Berlin 1891, pp. 79 ssq] et surtout de son *De Immortalitate animae* [Cf Bülow : *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt.*, Bd II, p. 115].

(1) Le *De Immortalitate Animae* en effet de l'évêque de Paris est le démarquage quasi littéral du traité correspondant de Gundissalin à la fin du siècle précédent, et il reprend donc ses thèses néoplatoniciennes [Cf l'édition déjà citée de Bülow contenant en appendice le traité de Guillaume d'Auvergne]. L'inspiration de son *De Anima* est aussi la même : *De Anima*, cap. VI, Pars 32; — cap. VII, Pars IV [Opera II, Suppl. p. 193; pp. 211-212, édit. 1674]; Cf. aussi *De Universo secundae partis*, Pars III, cap. XIX et XX [Opera I, pp. 1056 et 1057]. — Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittel.*, Bd II, p. 19.

(2) Il s'en faut en effet que le mouvement doctrinal, comme on l'a cru trop longtemps, faute d'information puisée aux documents, se limitât, au XIII^e siècle, au mouvement traditionnel de l'Augustinisme et à la direction novatrice du Péripatétisme [dont l'Averroïsme n'est que la manifestation outrancière et radicale]. Il y eut encore, dès le dernier tiers du XIII^e siècle une renaissance Néoplatonicienne toute directe, car l'Augustinisme d'une part et l'Aristotélisme de l'autre tel qu'il se trouvait commenté par les Arabes, transmettaient déjà à leur façon et dans leur mesure la pensée du Néoplatonisme, et de cette renaissance Guillaume de Moerbeke [si maltraité lui aussi par notre Bacon : *Compend. Phil.*, pp. 471-472] fut en grande partie l'initiateur avec sa traduction des « *Elementa Theologica* » de Proclus, qui venait ainsi s'ajouter en 1268 aux deux Apocryphes, la Théologie d'Aristote et le fameux Livre des Causes des longtemps connus et pratiqués de l'Occident chrétien. Ses représentants jusqu'ici connus et étudiés sont Witelo avec le traité qu'on lui prête du *De Intelligentiis* (Cf. Clemens Baeumker : *Witelo. Ein Philos. und Naturforscher der XIII. Jahrh.*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalt.*, Bd III, pp. 467; 475 sq), — Thierry de Fribourg, avec son *De Intellectu et Intelligibili* (Cf. Krebs : *Meister Dietrich von Freiberg*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalt.*, Bd V, Heft 5-6) et Ulrich de Strasbourg (Cf. Grabmann : *Studien über Ulrich von Strasbourg*, dans *Zeitschrift für Kathol. Theolog.* XXIX (1905), pp. 82-107; 315-331; 482-500), pour ne point parler de ceux qui n'ont pas encore été l'objet d'éditions et d'études (Cf. Grabman : *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, dans *Philosophisch. Jahrb.*, 1910, p. 53), tous philosophes chez lesquels la pensée Néoplatonicienne s'adapte la pensée Péripatéticienne et Augustinienne, comme les Augustinistes s'adaptaient l'Aristotélisme, et les partisans du Stagyrite. L'Augustinisme : l'organisation doctrinale était alors une œuvre d'accommodation où la pensée accommodatrice des uns devenait la pensée accommodée des autres et réciproquement. Pour la doctrine en particulier qui nous intéresse ici, on la rencontre chez Witelo et chez Thierry, sous une forme bien curieuse, avec leur conception propre de l'illumination, chez l'un la théorie de la lumière, principe de l'être et du connaître (Cf. Baeumker, *Op. cit.*, pp. 357-358; 460. 463; 514), chez l'autre la thèse de l'intellect agent engendré du *Λογός* divin (Cf. Krebs, *Op. cit.*, pp. 185*-188*; 203*).

ses deux visages, reçoit de l'un et de l'autre monde, leurs formes respectives, tout simplement. Mais elle revêt chez le Docteur Admirable, versé dans la Perspective et la loi générale de la Multiplication des espèces, une forme scientifique en laquelle il n'est pas sans intérêt de la traduire. Qu'on se prenne un moment à feindre le monde, et par monde il faut entendre ici non seulement le monde de la nature corporelle, mais le monde aussi des réalités spirituelles, comme un unique et immense réseau où circulent et se propagent des forces innombrables, effets et témoins de la causalité consubstantielle à tous les êtres. Que ces forces maintenant viennent à s'adresser aux puissances cognoscitives de l'homme, elles deviennent des espèces au sens consacré du mot, espèces sensibles et espèces intelligibles suivant la puissance intéressée et le monde matériel ou spirituel d'où elles rayonnent, et la connaissance correspondante s'opère, de telle manière que la connaissance humaine tout entière ne serait qu'un cas particulier d'une loi plus générale, de la grande loi universelle qui régit les mondes en présidant à l'efficiance des êtres qui les composent, la loi de la propagation des forces. Or, cette fiction répond à la réalité, et c'est bien elle qui se trouve chez Bacon à la base de son idée de la connaissance sensible, — et de la connaissance intellectuelle, car il a beau suivre sa loi de la multiplication des espèces dans ses seules applications au monde physique, une fois du moins il nous a dit d'elle qu'elle s'étend au monde intelligible, et c'est, remarquons-le en passant, la raison pour laquelle les lois de la propagation de la force qui se manifestent surtout dans celles de la lumière (1), symbolisent et illustrent si bien les lois de la connaissance spirituelle (2).

C'est donc un fait que les substances spirituelles irradient des espèces, que ces espèces agissent sur nous immédiatement et que nous les recevons de même, tout cela comme dans la connaissance sensible. Mais voilà le point où nos deux connaissances vont maintenant diverger : tandis qu'à cette réception des espèces des choses répond, de la part des sens, une perception des choses par leurs espèces, l'intelligence ne perçoit point ainsi par leurs espèces les réalités sublimes auxquelles elles correspondent et ne s'aperçoit même pas qu'elle reçoit de telles espèces. Pourquoi ? Avicenne va nous l'apprendre après Plotin et d'après lui : c'est que notre âme n'est pas un esprit pur, elle est unie à un corps et ce corps l'occupe ou, comme dira Pascal plus tard, la divertit ; elle a donc beau recevoir les espèces des choses spirituelles, elle ne perçoit rien par elles de ce qu'elle

(1) *De Multipl. Specier.*, p. 459.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 162-163.

reçoit d'elles (1), engagée qu'elle est tout entière par son corps dans le spectacle et la délectation des choses de la matière, et elle ne les sent pas plus par son cœur qu'elle ne les sait par son esprit (2). Aussi ne pouvons-nous connaître le monde intelligible qu'en nous élevant à lui par le monde sensible suivant l'enseignement même d'Aristote (3), ou mieux pour appliquer ici ce merveilleux symbolisme dont nous parlions à l'instant des lois de la lumière illustrant les lois de la connaissance spirituelle, la vision droite appartient seulement à Dieu, la vision réfractée revient aux esprits Angéliques, et nous-mêmes n'avons qu'une vision réfléchie par suite de notre corps et des corps sans lesquels nous ne pouvons rien savoir des vérités et réalités du monde intelligible (4); c'est là pour nous la loi commune du connaître, « secundum statum communem intelligendi », de laquelle pourtant, comme nous le verrons, une illumination nous libère qui nous ménage l'intuition des purs esprits et des idées pures et que nous nous ménageons en nous purifiant, et cette illumination, c'est celle d'une grâce toute spéciale, celle même de l'illumination intérieure (5) : en vérité, le monde supra-sensible, comme l'a si bien compris Algazel avec sa comparaison du miroir, ne saurait manquer à l'homme, si celui-ci sait et veut ne pas lui manquer par la pratique illuminatrice de la vertu. Mais voyez la conséquence : pour que les vérités et réalités du monde spirituel soient ainsi connues par celles du monde matériel, encore faut-il un intellect qui tire l'intelligible du sensible. Cet intellect agent n'est pas notre intelligence, puisqu'elle est essentiellement possible à l'endroit de la science, comme elle l'est à l'égard de la vertu quand elle s'appelle l'intellect pratique (6); il n'est pas davantage en notre âme, puisqu'il ne saurait à aucun titre en constituer une partie; il est transcendant à elle; il peut être l'intelligence angélique, et il l'est en effet, mais secondairement (7); il doit être d'abord et il est surtout le Verbe divin lui-même : Dieu doit être l'intellect agent de nos âmes, afin qu'elles puissent connaître comme elles le peuvent ici-bas, le monde spirituel (8).

(1) On sait qu'il en était déjà de même d'un grand nombre d'espèces des choses corporelles qui nous affectent et que nous ne sentons pas : *De Multipl. Specier.*, pp. 440; 478.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 107; — *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Métaphys.*, pp. 16-17.

(3) *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars III, pp. 175; 235; — *Op. Tert.*, pp. 180; 192.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 170; 263; — *Op. Tert.*, p. 55; — *Compend. Phil.*, p. 407; — *Metaphys.*, p. 20.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(7) *Ibid.*, p. 48.

(8) On voit combien un historien s'abuse quand il interprète ainsi la conception baconienne de l'intellect agent : « Comme toute connaissance est dé-

Il l'est aussi et doit l'être tout autant pour que nous puissions avoir, quand il s'agit maintenant du monde physique de la nature, la connaissance de cette vérité philosophique qui nous appartient cependant bien en propre (1). Cette connaissance, en effet, nous ne l'avons pas avec les sens : nos facultés sensibles nous font bien connaître les êtres et les phénomènes naturels, ils perçoivent même à leur propos une certaine généralité et permanence de leurs rapports, mais ce général et ce permanent ne sont rien ni dans les choses ni dans l'âme en dehors des cas particuliers qui par leur répétition uniforme les composent et les impriment en nous (2) : la connaissance des sens extérieurs nous laisse inéluctablement dans la contingence et la singularité. Nous ne l'avons pas davantage avec notre intelligence, tant qu'elle demeure attachée comme nous l'avons vue (3), dans les choses de la matière à l'intuition de l'universel dont elle reçoit les espèces, car une telle perception qu'elle partage d'ailleurs avec les sens, est le fait en elle de sa partie inférieure, de cette raison opposée à la « ratio superior » dont a parlé tant de fois Augustin, et c'est par notre raison supérieure seulement que nous nous élevons au nécessaire sans lequel on ne saurait parler de connaissance philosophique. Mais l'intelligence ne peut ainsi connaître qu'autant qu'elle est réglée par l'immuable, et cet immuable, elle ne le tient pas plus d'elle-même, qu'elle ne le trouvait tout à l'heure dans les choses ; il est le reflet en elle de l'irradiation des exemplaires divins, règles de tout ce qui pense en fait d'esprits et de ce qui se pense en fait de vrai : Dieu doit faire rayonner sur nous ses idées éternelles pour qu'on puisse dire de l'esprit humain qu'il connaît la vérité de la philosophie. Or, ces deux principes d'un Dieu intellect agent de nos âmes et irradiateur des idées éternelles, constituent les formules mêmes, l'une nouvelle, l'autre traditionnelle, de l'illumination générale : celle-ci se trouve donc, psychologiquement parlant,

clarée intuitive, l'intellect agent au sens ordinaire des Scolastiques est inutile en idéologie et Bacon l'identifie avec Dieu. » (D. Wulf : *Hist. de la Philos. Médiévale*, Louvain 1912, 4^e édit., p. 493). Il est faux que « toute » connaissance soit pour Roger Bacon intuitive, que l'intellect agent ne joue pas de rôle, et son rôle ordinaire, ou à peu près, dans la psychologie baconienne de la connaissance, et qu'il soit identifié à Dieu précisément parce qu'il serait inutile chez l'homme : De Wulf fait fond ici sur l'interprétation intuitionniste accréditée par son élève, le P. Hadelin Hoffmans (*Roger Bacon : L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 370 sq) et cette interprétation est une grave erreur [Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon* : Chap. II, § II, p. 103, note 1].

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. II, § II, ad finem.

(3) *Ibid.*, p. 111.

absolument nécessaire, et l'idée chez Bacon d'une illumination nécessaire à l'homme en toutes et chacune de ses intellections, s'insère bien ainsi dans sa Psychologie de la connaissance, comme chez lui l'idée de l'expérience des sens extérieurs était déjà, et l'idée de l'expérience de l'illumination intérieure sera plus tard, un double cas de son empirisme général psychologique.

Toutes ces attaches que l'historien de l'illumination vient de renouer entre éléments, discontinus apparemment, d'une même pensée appliquée au grand sujet de la connaissance humaine, nous sont maintenant bien manifestes; qu'elles l'aient été à Roger Bacon, nous n'en saurions douter quand il s'agit pour lui de la nécessité de l'illumination commune pour la connaissance des vérités et réalités du monde supra-sensible ou spirituel : les textes sont là, et encore qu'ils n'aient été qu'occasionnels sous sa plume, ils sont bien explicites ; mais il n'en va plus de même quand il s'agit de la nécessité de notre illumination pour la connaissance philosophique du monde de la nature, à moins de noter qu'une fois au moins (1), l'illumination de l'intellect agent universel est proclamée nécessaire pour la connaissance de la vérité philosophique, laquelle est aussi bien et même plutôt, dans la conception baconienne de la Philosophie (2), celle des réalités du monde corporel que celle des réalités du monde spirituel ; nous n'avons pu relever chez Bacon d'autre passage qui plus directement confirme notre interprétation, mais nous n'en avons aussi rencontré aucun qui de près ou de loin l'infirme ; tout au contraire, elle revêt la plus haute vraisemblance dès qu'elle est rapprochée de l'interprétation correspondante des contemporains qui tiennent pour le même Illuminisme. On sait en effet que les Augustinistes postulaient d'une façon particulièrement instante, l'existence d'une illumination expressément immédiate de notre esprit par les idées éternelles, pour fonder l'immutabilité et la nécessité de notre connaissance, deux caractères dont ni notre intelligence ni les choses à connaître ne pouvaient rendre compte (3).

(1) *Op. Maj.* III, p. 45.

(2) Cf *Introduction*, p. 3.

(3) Ainsi Robert de Lincoln [*Op. et loc. citat.* p. 95, note 4] et Guillaume d'Auvergne [*De Universo, secundae Partis*, Pars I, cap. VIII. Oper. I, p. 876, col. 1 ; — *Ibid.*, Pars III, cap. XIX, p. 1053, col. 2 D ; p. 1054, col. 1 E ; — *Ibid.*, cap. XX, p. 1057, col. 2 A ; — *De Anima*, cap. VII, Pars VI. Oper. II, Suppl., pp. 211-212] ; puis Bonaventure [*De hum. cognit. rat., Quaest. disput.*, p. 64 ; — *Ibid.*, *Sermo*, p. 75 ; — *Itin. ment. in Deum*, cap. 3 ; — *In Hexaem.*, Collat., XII, n° 5] et Henri de Gand [*Sum. Theolog.*, Art I, Quaest. 3, n° 17] ; Roger de Marston encore [*De hum. cognit. rat.*, etc. : *Quaest. disp.*, pp. 203-204] et Mathieu d'Aquasparta, lequel reprendra ici avec cette sagacité et distinction de pensée qui lui sont propres, la thèse même de Bonaventure [*De human. cognit. ratione*, etc. : *Quaest. disput.*, Prima, pp. 98-100 ; Secunda, p. 118 ; — Tertia, p. 135]. C'est là, disent par la plume du P. Feiler, les

Or Roger Bacon, manifestement, est Augustinien dans son idée d'un Verbe illuminateur qui fait rayonner sur nous ses exemplaires éternels, comme il l'est d'ailleurs en tant d'autres points de sa doctrine philosophique (1) ; il doit donc se ranger dans cette question toute particulière de la nécessité d'une action divine illuminatrice, à l'opinion commune de son école, et si de fait il ne s'est pas ouvert sur ce sujet, ce n'est point de sa part la preuve d'une divergence ou le signe d'une réserve, mais bien plutôt le fait d'un accord sur lequel il n'avait point à insister, après nous avoir dit maintes fois qu'il se rencontrait avec les plus anciens et les plus glorieux docteurs de son temps dans l'enseignement de la même doctrine d'un Dieu intellect agent des âmes, et donc, à plus forte raison, avec eux encore dans la profession de la même doctrine d'un Dieu irradiateur des idées éternelles qui confirmait celle-là dans son Orthodoxie et l'authentiquait près de la Tradition (2), et alors surtout qu'il avait tant de choses à dire par ailleurs et des

éditeurs de Quaracchi dans la Dissertation préliminaire de leur recueil [pp. 3-6; 12-20] la doctrine commune de ceux qu'ils appellent les « Scolastiques ». Tous ces Scolastiques sans doute ont enseigné la connaissance dans les idées éternelles, mais il s'en faut qu'ils l'aient tous, comme nous aurons plus tard à le dire [*Seconde Partie*, chap. I, § I], entendue de la même manière : les Augustinistes précisément, — et c'est là leur originalité que n'a pas assez dédagée l'auteur de la dissertation, soucieux surtout d'accorder Saint-Thomas et Saint-Bonaventure [*Dissert. praevia*, chap. III, p. 26 sq] — visaient en disciples fidèles du Maître [ainsi Bonaventure : *De human. cognit. ratione*, etc. : *Quaest. disp.*, p. 62; — Roger Marston, *Ibid.*, pp. 203; 205; 220; — Mathieu d'Aquasparta, *Ibid.*, p. 95] à l'interprétation d'Augustin la plus adéquate qu'il leur était possible (c'est-à-dire qu'ils le pouvaient sans conséquences graves dans la doctrine, car la théorie de la vision dans les Idées éternelles était au fond un Intuitionnisme honteux, et l'on ne s'y est pas trompé au XIII^e siècle, Roger Bacon moins que les autres : *Op. Maj.*, III, p. 49, et l'on ne s'y trompera point au XIX^e, avec ce qui s'est appelé alors l'Ontologisme); cette interprétation la plus possible exhaustive, les tenants de l'autre direction doctrinale ne la recherchaient point comme le fait par exemple Saint-Thomas, ce qu'a bien compris un historien auquel nous renvoyons [Grabmann : *Die Erkenntnistheorie des Kard. Math. von Aquasparta*. Wien, 1906, pp. 64-68; 68-72]; aussi les Augustinistes considéraient-ils l'illumination des idées éternelles, non seulement comme l'illumination de ces deux lumières créées que sont en effet l'intelligence qui connaît, et l'intelligible qui est connu, mais encore et surtout en sus de cette illumination médiate, comme une illumination des idées éternelles elles-mêmes, lesquelles feraient impression d'une façon éminemment immédiate sur notre esprit, et constitueraient ainsi entre les autres concours divins, parce qu'elles nous touchent elles-mêmes et que nous les touchons nous-mêmes, une sorte de coopération spéciale dont nous parlerons tout à l'heure.

(1) Hadelin Hoffmans : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv. für Gesch. der Phil.* 1907, Bd XX, p. 220; — Hugo Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrb. für Phil. und spek. Theol.* Bd XXVI, p. 393 sq.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48.

choses toutes nouvelles dans ses missives au Pape hâtivement rédigées. La vraisemblance s'accuse singulièrement si, parmi tous ces représentants au ^{xiii}^e siècle de l'illumination Augustinienne, l'on s'arrête à un philosophe dont la pensée sur ces deux questions conjuguées de la connaissance sous l'influence d'un Dieu intellect agent et d'un Dieu dispensateur des « rationes aeternae », présente des analogies frappantes, jusqu'à des identités textuelles (1), avec la pensée de Bacon, et comporte cette fois de bien curieuses précisions : Roger Marston considère précisément comme l'une des fonctions de l'illumination divine, d'assurer entre nos jugements cette liaison ou forme nécessaire qu'ils manifestent (2) ; c'est en cela, dit-il (3) que Dieu est pour l'homme véritablement et à la lettre, son intellect agent, et l'on ne voit pas vraiment comment notre Bacon puisse comprendre autrement que Dieu le soit, car il entend bien — n'est-ce point là en vérité l'assise même de sa thèse de l'unité fondamentale du Savoir ? — qu'en assimilant comme il le fait le Verbe illuminateur d'Augustin et l'Intellect actif d'Aristote, il assemble non pas des mots, mais des idées qui répondent, dans l'harmonie d'une même doctrine, en même temps à la doctrine de la Tradition et à celle de l'Aristotélisme renaissant (4). Avec ces graves présomptions toutefois, nous sommes toujours dans le vraisemblable, et nous y restons, attendant de documents nouveaux de nouvelles clartés sur la pensée baconienne.

Physiquement nécessaire à titre de coopération prêtée par Dieu comme Cause première à l'humaine intellection comme à toute action de la cause seconde, l'illumination générale est-elle simplement un cas du concours

(1) Analogies et identités qui ont été relevées par Keicher (*Der Intellectus Agens bei Roger Bacon*, dans *Supplementband zum 60 Geburtstag Clemens Baumerker. Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalt.*, 1913, pp. 306-308). Il y a pourtant au moins une différence entre nos deux Roger, — celle-ci : alors que Bacon semble bien ne nous reconnaître à aucun titre d'intellect agent qui serait partie de notre âme (il le répète assez et catégoriquement), Marston nous concède un certain intellect agent qui serait, comme il dit, le principe « inchoatif » de nos intellections.

(2) *De humanae cognit. ratione, etc...*: Rogerii Anglici *Quaestio disput.*, pp. 209-211.

(3) *Ibid.*, p. 208.

(4) Que cette assimilation en effet ait pour lui force et forme de doctrine, on n'en saurait douter quand on l'entend nous dire à deux reprises (*Op. Maj.*, III, p. 45 ; — *Op. Tert.*, p. 74) qu'il insiste sur elle non point seulement pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour asseoir sa thèse de l'unité fondamentale du savoir, mais bien aussi parce qu'elle est la vérité même de la Psychologie et que la conception contraire est la pire erreur des philosophes et théologiens du temps. Et pourtant les raisons ne manquent pas de nous demander, si nous nous reportons à la pensée contemporaine correspondante, quel fond l'on peut faire sur cette identification baconienne de Dieu et de l'intellect agent : nous en toucherons un mot plus loin à propos de l'illumination universelle (Seconde Partie : Chapt. I).

général divin, un cas que rien ne vient distinguer des autres ? La question peut paraître oiseuse et même étrange à qui n'est pas familier avec la pensée illuministe du ^{xiii}^e siècle, car notre illumination peut-elle être autre chose, semble-t-il, que le concours général lui-même dont elle serait la pure et simple manifestation intellectuelle ? Et pourtant elle se pose devant l'historien qui ne peut s'accommoder d'un Bacon abstrait de son temps précisément sur ces aspects de sa pensée où nous sommes renvoyés par l'auteur lui-même aux contemporains. On connaît la doctrine de l'illumination dite spéciale dont la fortune est si curieuse au second et au dernier tiers du ^{xiii}^e siècle, on la connaît de nom du moins, car elle n'a jamais été très étudiée, malgré son intérêt historique considérable (1), et étudiée, n'a pas toujours été bien comprise des médiévises (2), en ce qui concerne tout particulièrement le sens et la valeur de cette « certaine illumination spéciale » qui la caractérise ; c'est aussi bien à cette signification que nous avons à

(1) Elle nous fait assister en effet et sur le vif, à propos d'un des sujets les plus intéressants qui soient, celui de la connaissance humaine, à la lente mais impérieuse transformation de la pensée traditionnelle, et partant, aux frais de cette dernière, à l'aménagement doctrinal d'une pensée novatrice dont la force est d'avoir su tirer parti de l'Aristotélisme renaissant ; elle nous introduit ainsi par delà le ^{xiii}^e siècle, d'une part, en remontant l'histoire, dans la plus pure inspiration de la tradition Augustinienne, par correspondance avec elle, et d'autre part en la descendant, par opposition avec lui, dans l'esprit nouveau de la doctrine qui représente maintenant après bientôt sept siècles la Synthèse philosophique de l'Eglise ; surtout, elle nous atteste l'action profonde et persistante, en un siècle dont les historiens ont trop longtemps parlé et parlent encore trop volontiers comme d'une époque où triomphait seulement Aristote, d'un courant de pensée qui avait descendu jusque là plus ou moins mêlé à d'autres flots tout le Moyen-Age et qu'on pouvait remonter à travers Saint Augustin, jusqu'à ses premières sources, le Platonisme et le Néoplatonisme.

(2) C'est ce que nous avons constaté déjà à propos de l'illumination chez Roger Bacon, et c'est ce qu'il faut constater auparavant de l'illumination en général à cette époque. Les études que nous connaissons à son propos sont celles du Père Ignatius Jeiler, auquel nous devons la dissertation préliminaire à l'édition de certaines Questions disputées de Saint-Bonaventure et de quelques-uns de ses disciples, concernant la connaissance humaine, publiée par le Collège franciscain de Quaracchi (*De humanae cognit ratione anecdota quaedam*, etc... Quaracchi, 1883, pp. 1-47), ainsi que les Scholia correspondants dans l'édition critique des œuvres de Saint-Bonaventure (*I Sentent.*, Dist. III, T. I, p. 70 ; — *Ibid.*, pp. 155-156 ; — *Itiner. mentis in Deum*, T. V., pp. 313-316), études qui s'accompagnent aussi de deux contributions intéressantes (*Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des heilg. Bonaventura und anderer Meister des XIII. Jahrh.*, dans *Katholik. neue Folge*. 37. Mainz. 1877, pp. 113-147 ; 225-269 ; 337-353 ; — *Sancti Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones nostras secundarum collecta*, etc.... Ad. Claras Aquas. 1897), et d'un ensemble de lettres échangées sur la question et récemment éditées par Grabmann (*Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule. Mit Briefen*

nous limiter ici, devant rencontrer par ailleurs les autres aspects, formes et formules de la doctrine illuministe, quand le moment sera venu pour nous d'étudier de plus près chez Bacon tout particulièrement son idée de l'illumination universelle. Ceux qui tiennent ainsi, du temps de notre moine, pour une illumination spéciale de la part de Dieu dans la connaissance humaine, sont, on le devine, les Augustinistes. Si jamais philosophe en effet et théologien a insisté sur les rapports de dépendance de la créature ou de l'homme à l'égard du Créateur, ou mieux, a mis en valeur l'intime insertion de Dieu et du divin dans l'économie de la nature humaine, c'est bien Saint Augustin, et des trois rapports généraux par lesquels Dieu nous tient et nous tenons à lui, l'un se fondant sur sa causalité créatrice, l'autre sur sa causalité conservatrice, le troisième enfin sur sa causalité coopératrice, c'est naturellement le dernier que le docteur d'Hippone a tout particulièrement exalté, comme s'il réalisait bien en effet à lui seul, la plus étroite et la plus parfaite rencontre entre l'homme et Dieu, rencontre dans l'efficience où se soude et se consomme pour ainsi dire notre dépendance dans l'être. Or cette Providence

von P. Ignatius Jeiler an Prof. Morgott, dans *Franziskanische Studien*. Bd IV 1917, pp. 107-126; — celle de Portalic à propos de S. Augustin (*Dict. de théol. catholique*, T. I, col. 2335-2336) et de l'Augustinisme (*Ibid.*, col. 2509-2513); — celle de Grabmann, à propos de la doctrine de la connaissance de Mathieu d'Aquasparta (*Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta*, Wien 1906, pp. 29-35; 55-72); — celle de Fisher (*Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd X, pp. 47-49); — celle de Baumgartner (*Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*. *Ibid.*, Bd I, pp. 94-98); — celle d'Endres (*Des Alex. von Hales Leben und psych. Lehre*, 1888, pp. 70; 75 sq; Cf *Die Seelenlehre des Alexand. von Hales*, dans *Philos. Jahrbuch*, Bd I, pp. 272 sq); — celle de Manser (*Johan von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theol.*, Bd XXVI, pp. 321-324; — celle de Minges critiquant Pétude de Manser (*Zur Erkenntnislehre des Franzisk. Johannes von Rupella*, dans *Philos. Jahrbuch*, Bd XXVII, pp. 461-477); — celle de Lutz (*Die Psychologie Bonaventuras*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd VI, pp. 203-216; — celle de De Wulf sur Henri de Gand (*Mémoires couronnés par l'Académie Royale de Belgique*, T. 51, 1895, pp. 163-197; — Cf *L'Exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la Philosophie de Henri de Gand*, dans *Revue Neoscholast.*, 1894, pp. 52-75); — celle de Denifle (*Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengesch. des Mittel.*, Bd II, p. 521); — celle de Baenmker (*Archiv für Gesch. der Philos.*, Bd X, p. 289); — celle de Daniel (Anselmizitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1911, pp. 43 sq; — Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im XIII. Jahrh., dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Supplementband, 1913, p. 309 ssq); — celle de Keicher (*Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen von Intellectus agens*, dans *Abhandl. aus dem Gebiete der Philos. und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum Geburtstag Freih. von*

si instante et si active, s'appelle chez Augustin et ses disciples, quand elle s'adresse à l'intelligence, tout spécialement une illumination (1), et elle en est bien une en effet à des titres éminents que nous ne pouvons ici reprendre (2), et en raison desquels en vérité, pour emprunter une parole de Saint Thomas lui-même (3), Augustin « considérait la lumière plus au sens propre » quand il l'appliquait aux choses spirituelles que lorsqu'il la voyait dans « les choses matérielles », tout inspiré qu'il était en cela du plus pur génie et du vocabulaire même de la pensée platonicienne et néoplatonicienne (4). Et cette illumination maintenant, sous les espèces et les termes de laquelle vient de se manifester et de s'exprimer la coopération divine, va se différencier de cette Providence commune, en revêtant et accusant un caractère

Hertling. Freiburg, 1913, pp. 173-193); — celle du P. E. Longpré (*Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, dans *Studi Francescani*. Anno VIII, n° 3); — celle de Jansen (*Die Erkenntnislehre Olivis, auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt*. Berlin 1921), — sans parler de la littérature qui traite, avec la doctrine Augustinienne et Bonaventurienne de la connaissance, de la doctrine Thomiste correspondante, non plus que de toute celle qui parut lors de la condamnation de l'Ontologisme et qui, d'ailleurs, donne en général ici plus à la théorie qu'à l'histoire.

(1) On dira peut-être, et les éditeurs de Quaracchi l'ont ainsi compris dans leur Dissertation [*De human. cognit. ratione*, etc., p. 27], que le même nom revient dans l'école novatrice à l'immédiate coopération divine, quand elle s'adresse à l'intelligence, suivant le principe formulé par Saint-Thomas : « *Voluntas Dei non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius* » [*Sum. Theol.* I. II, quaest. X in corpore et ad 1]. Sans doute, mais ni aussi souvent ni aussi volontiers ni avec un sens aussi plein, le caractère de la nouvelle école étant justement d'entendre la vision dans les idées éternelles — car c'était là le thème de la doctrine de l'illumination — surtout, sinon seulement, comme une connaissance dans une double lumière participée des idées éternelles elles-mêmes, lumière de l'intelligence connaissante et lumière de l'intelligible connu, de telle sorte que la valeur d'illumination revenait alors tout spécialement à une illumination indirecte; l'axe traditionnel d'explication se déplaçait ainsi peu à peu — c'était, à l'époque, l'objet d'interprétations bien curieuses et souvent très subtiles, — et sans qu'on entendit méconnaître le moins du monde, cela va sans dire, la part de Dieu, l'intérêt allait plutôt avec les modernes inspirés d'Aristote vers les facteurs humains du connaître : d'où effort des novateurs pour modérer l'interprétation d'Augustin, et reproches des Augustinistes de « minimiser » indûment et irrévérencieusement le Maître. Nous renvoyons sur tous ces points à un ouvrage ultérieur qui s'attachera à l'histoire de cette querelle des anciens et des modernes en plein XIII^e siècle.

(2) Cf. Chollet : *Theologica lucis theoria*. Insulis 1893; — Hugon : *La lumière dans les œuvres de Dieu*, dans *Revue thomiste*, 1897, pp. 469-480.

(3) In *Jaap*. cap. I, lect. 3 : « *Secundum Augustinum nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibus* ». — Cf. Clemens Baeumker : *Wita, ein Naturforscher und Philosoph des XIII Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd III, pp. 372-377.

(4) Baeumker, *Op. cit.*, pp. 366-369.

particulier qu'il s'agit de bien entendre : elle reste générale sous un aspect, mais elle devient spéciale sous un autre, de cette manière et dans cette mesure. Elle constitue un concours spécial certain (1), car l'âme humaine se comporte à l'égard de Dieu autrement que ne le font les autres créatures, signe que Dieu se comporte bien à son égard autrement qu'il ne le fait à l'égard des autres êtres : notre âme aime et connaît Dieu, et ce sont là deux actes dont l'éminente dignité nous est garante de l'éminente coopération que Dieu nous prête pour qu'ils s'accomplissent et quand ils s'accomplissent ; peut-on dire en vérité, pour parler comme Saint Bonaventure, que la divine Providence féconde nos esprits comme elle féconde la terre ou qu'elle assiste encore nos sens dans leur connaissance (2) ? Mais ce concours est aussi distinct par en haut du concours expressément spécial de la grâce, qu'il se distingue par en bas du concours général de la Providence, car il est purement naturel ; comme l'enseigne encore le docteur Séraphique, il tient en quelque sorte le milieu entre le règne de la nature où Dieu coopère à l'action de la créature sous les espèces de la causalité efficiente, et l'ordre surnaturel où il intervient en nous sous les espèces d'un don infus (3), et il réside dans ce fait que Dieu se comporte à notre égard comme un objet qui nous meut dans notre connaissance (4) et nous meut non pas en se faisant voir immédiatement lui-même, mais en nous faisant voir tout ce que nous voyons en fait de vérité, par l'irradiation expressément immédiate de ses idées éternelles (5). Aussi, tout en constituant un concours spécial certain, n'est-il qu'un certain concours spécial, et c'est bien ainsi en effet que notre illumination s'appelle : elle est une « *quaedam ou aliqualis illuminatio specialis* » ; et ce terme « *aliqualis ou quaedam* » comme ce qualificatif « *specialis* » ne sont pas des explétifs ou des attributs quelconques sous la

(1) Ainsi Bonaventure : *De human. cognit. ratione*, etc... *Quaest. disput.*, pp. 64-65 ; — ou encore Henri de Gand : *Summa Theolog.*, Art. 1. *Quaest. III*, n^{os} 5 et 11 ; — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *De human. cognit. ratione*... *Quaest. disput., prima*, pp. 88 ad 3 ad 4 ; 89 ad 11 ; 93 ad 7 ; 95 ; 98 ; 103 ad 4 et ad 5 ; 102 ad 2 ; 104 ad 11 ; 106 ad 20 ; 107 ad 25.

(2) *Quaest. disput.*, *Ibid.*, pp. 58 ad 34 ; 62.

(3) *Sermo*, *Ibid.*, p. 80.

(4) *Quaest. disput.*, *Ibid.*, pp. 63 ; 65 ; — *Sermo*, p. 80 ; — *I Sentent. Dist. VII*, Pars I, art. 1, quaest. 1 ad 1. — Cf. le commentaire que Mathieu d'Aquasparta donnera sur ce point des paroles de son maître : *Quaest. disput. prima. Ibid.*, pp. 96 ; 98 ; 102 ad 2 ; 103 ad 4 et ad 5 ; 105 ad 14, 15 et 16.

(5) Cf. Guillaume d'Auvergne et Robert de Lincoln (*Op. et loc. citat.*) ; — Bonaventure : *Quaestio disput. Ibid.*, pp. 63 ; 66 ; 69 ; — *Sermo*, p. 80 ; — *In Hexaemer. Coll. I* ; — *Sermo 12* ; — *Itiner. mentis in Deum*, cap. 3. — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*, pp. 95 ; 96 ; 97 ; 103 ad 5 et ad 6 ; 105 ad 14 et ad 19 ; 109 ; — *Quaest. disput. secunda*, pp. 118 ; 120 ; 121 ; — *Quaest. disput. tertia*, pp. 135 ; 136 ; 138 ; — ainsi que Henri de Gand : *Sum. Theolog.*, Art. 1. *Quaest. III*, n^{os} 8-15 ; 18 ; 19 ; 23 ; 26 ; 27.

plume des Augustinistes; ils portent avec eux une véritable signification doctrinale, et c'est pourquoi les plus fidèles Augustiniens y tiennent quand ils entendent nommer et qualifier l'illumination divine (1). Et maintenant, revenons à notre Bacon : générale dans son extension, son illumination est-elle spéciale, elle aussi, dans sa nature ?

Quand on connaît sa manière à propos d'illumination, on peut compter certes qu'il ne s'est pas mis en frais pour nous renseigner sur ce point de sa doctrine, et pourtant nous trouvons chez lui la réponse : il tenait comme les autres docteurs franciscains, ses contemporains, pour ce caractère de l'illumination Augustinienne. Nous en avons le témoignage non plus dans l'esprit général de sa doctrine tout imprégné d'Augustinisme et de l'Augustinisme du temps, — c'est là, somme toute une présomption trop facile, — mais dans la lettre même de son œuvre, en deux passages bien significatifs de ses *Opus*. A la fin du chapitre IX de la seconde partie de l'*Opus Majus*, Roger arrive, à propos des autorités de son Illuminisme, à Saint Augustin pour qui, dit-il, c'est là une doctrine bien chère, doctrine qu'on peut retrouver dans la plupart de ses traités, et il ajoute : il y a mieux; non seulement le grand docteur nous enseigne que nous sommes soumis aux illuminations d'en haut, mais encore il nous déclare que nous ne connaissons rien en fait de vérité que dans la vérité incréée ou les idées éternelles, ce qui doit du moins s'entendre d'une connaissance opérée sous l'efficiencia même ou influence des « rationes aeternae » (2). Qu'est-ce à dire ? Nous laissons à un autre moment le soin de dégager et de déterminer cette double interprétation d'Augustin, interprétation maximale que ce simple terme de « saltem » laisse entendre et sur laquelle une incidente revient d'ailleurs dans la suite immédiate du texte, interprétation minimiste aussi qui se trouve impliquée par le même terme sans être exprimée, — et nous nous en tenons

(1) Nous n'avons pu trouver l'expression chez Bonaventura, mais nous en relevons l'idée dans sa Question disputée, pp. 62-63, et son Sermon, p. 80. La formule se rencontrera surtout chez Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*, pp. 88 ad 5 et ad 8; 89 ad 11; 90 ad 16 et ad 20; 91 ad 21 et ad 23; 92 ad 29; 95; 103 ad 4; — chez Henri de Gand : *Summa Theolog.* Art. I, Quaest. III, nos 5 et 11, — ou encore chez Roger Marston : *Quaest. disputat.*, p. 203. — En somme, l'illumination spéciale des Augustinistes n'est pas une illumination distincte du concours général divin, mais c'est ce concours général lui-même qui lorsqu'il s'adresse à l'intelligence, se distingue par la manière éminente dont alors il agit, de ce qu'il est quand il préside aux actions des autres créatures.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 49 : « Et quod plus est, vult [Augustinus] pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam; licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora sentire, ut scitur communiter... ».

seulement à l'explication pour laquelle Roger opine, du fait de l'illumination tel qu'il est énoncé par Saint Augustin : nous voyons dans les idées éternelles, en ce sens et jusqu'à ce point que les idées éternelles contribuent par leur active causalité à faire notre connaissance en influant elles-mêmes directement sur notre intelligence. Or nous avons dans cette formule la thèse même de l'Illuminisme classique du temps, et c'est justement parce que nous connaissons ainsi sous l'immédiate impression des idées éternelles que les représentants les plus autorisés de cette doctrine font de l'illumination divine une illumination spéciale bien certaine qui se distingue des autres cas du concours général. Mais cette illumination, nous le disions, ne peut être dans l'ordre de la nature, par rapport à l'ordre de la grâce, qu'un certain concours spécial moyennant lequel notre connaissance s'opère, « *supposita quadam divina illustratione* », suivant la formule familière de l'école Augustinienne, et nous avons là précisément la formule dont se sert Roger Bacon dans un fragment retrouvé de l'*Opus Tertium* (1), en opposant à la révélation des vérités salutaires, la révélation de la Sapience philosophique, qui pour être surtout, nous le savons, le fait de la Révélation encyclopédique originelle, est néanmoins à sa manière et dans sa mesure, l'œuvre de l'illumination commune. Aussi n'allons-nous plus renvoyer maintenant, après ces précisions, à ce Roger Marston dont la doctrine est si proche de celle de notre Roger qu'elle lui est jusque dans la forme et l'expression identique, qui a subi peut-être son influence ou du moins a subi à Oxford la même influence que lui : il enseigne lui aussi, au milieu de ses curieux emprunts à la doctrine Aristotélicienne et Avicennienne de la connaissance, la pure idée, Augustinienne, dit-il (2), d'une illumination dont les moyens sont estimés être en dehors de ceux du concours général divin, et cet accord dans lequel il se trouve ici avec Bacon à propos de l'influence illuminatrice des idées éternelles, nous confirme bien que le même Bacon tout à l'heure devait être, à défaut de contribution positive de sa part, en accord encore avec lui à propos de l'influence illuminatrice de Dieu intellect agent de nos âmes. On dira peut-être que l'illumination spéciale, dans le vocabulaire baconien, se trouve désigner, sinon la seule illumination de la foi, du moins surtout elle et avec elle des illuminations particulières bien distinctes de l'illumination universelle, et qu'à faire ainsi de l'illumination générale, une illumination spéciale, l'on s'expose à toutes les méprises : n'a-t-on pas vraiment assez confondu jusqu'ici l'illumination intérieure et l'illumination commune ? On reprend là tout simplement,

(1) *Op. Tert.*, fragm. Duh., p. 167.

(2) « *De human. cognit. ratione, etc...* : *Rogerii Anglici Quaest. disput.*, p. 203.

à l'adresse des Augustinistes, la vieille objection des « modernes », — ainsi se trouvaient désignés par les partisans de la Tradition comme Marston et Bacon, les tenants de l'opinion contraire toute novatrice — : il n'y a d'illuminations spéciales que les illuminations surnaturelles, et toute illumination naturelle est un simple cas du concours général divin (1). Mais les disciples fidèles d'Augustin n'en tenaient pas moins à leur interprétation propre (2), et avec eux, nous avons toutes les raisons de le croire, notre Roger Bacon lui-même; tout au plus distinguaient-ils avec Henri de Gand par exemple, pour apporter plus de clarté dans le vocabulaire, entre concours général divin, illumination spéciale, et illumination plus spéciale, l'illumination « specialior » étant d'ordre surnaturel (3). Décidément, l'illumination commune, physiquement nécessaire, est une véritable manifestation du concours général divin, mais elle ne laisse pas d'être aussi un certain concours spécial, et cela sans préjudice aucun pour l'illumination intérieure à qui il revient d'être éminemment spéciale et par sa répartition et par sa nature.

Reprenons maintenant pour finir, sous forme de synthèse, le résultat de toutes ces analyses, afin de mieux dégager l'esprit qui préside ici chez Bacon à la critique de la connaissance humaine et à la doctrine d'une ou plutôt de plusieurs illuminations, chacune à sa façon nécessaire. L'homme est fait pour connaître, mais il ne le peut d'abord sans le concours exprès d'une illu-

(1) Telle est l'opinion dont parlera par exemple le Cardinal Mathieu d'Aquasparta [*Quaest. disput.*, p. 95], opinion suivant laquelle « lux (aeterna) est generalis causa certitudinis cognitionis, nullo modo (asserentes) eam attingi nec aliquam ejus influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam; sed sufficit lumen intellectus agentis, etc...; alias evacuaretur operatio naturae... et nostra cognitio non esset naturalis sed supernaturalis ». Il en est de même des objections que s'adressent (c'est-à-dire qui leur sont adressées par les tenants d'un Augustinisme plus édulcoré) notre Cardinal et Roger Marston (*De human. cognit. ratione*, etc.), pp. 89 ad 13; 199 ad 12 et 14). On sait que l'illumination du Verbe, intellect de nos âmes, caractérise pour Saint Thomas l'illumination de la foi : édit. Vivès. T. XVIII, p. 503; — T. XIX, p. 704; T. XII, p. 498; T. XIII, pp. 117 et 591.

(2) Comme le manifeste bien par exemple la réponse de Roger Marston : *Quaest. disput.*, p. 216 ad 14 et ad 16. — Cf. Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*, p. 102 ad 2.

(3) *Summa Theolog.*, Art. I, Quaest. III, n° 35 : « Naturali appetitu bene desiderat (homo) scire etiam illa quae sunt supernaturaliter cognoscenda, quae secundum communem illustrationem a divino exemplari sine illustratione specialiori non potest attingere ». Cf. aussi *Ibid.*, Art. I, Quaest. V, n° 5. — Les Augustiniens d'ailleurs pouvaient se prévaloir de leur formule qui parlait non pas d'illumination spéciale, mais d'une certaine illumination spéciale, pour se défendre de soustraire leur illumination à l'ordre naturel et de l'attribuer à l'ordre de la grâce.

mination qui n'est autre pour lui que la manifestation du concours général divin, manifestation pourtant ici à sa manière et dans sa mesure, spéciale ; et encore lui faut-il, pour connaître ainsi, sous le primat du Verbe illuminateur universel, qu'il reçoive sa connaissance en quelque sorte dans sa matière, de la Tradition, sous la forme d'un enseignement et d'une doctrine, c'est-à-dire qu'il la tienne encore de proche en proche de Dieu, du Dieu de la Révélation primitive, présidant dès l'origine par l'infusion totale de la Sagesse aux premiers hommes, au savoir de l'humanité tout entière. Et ce n'est pas tout : de cet homme qui ainsi reçoit et perçoit la vérité sous une double assistance divine, directe et indirecte, l'on ne peut dire encore qu'il sait de science, quoi qu'il fasse en s'aidant de l'expérience des sens, s'il ne reçoit pas de Dieu une illumination toute spéciale qui lui confère avec les vérités souveraines du monde spirituel et surnaturel, la parfaite vérité des choses de la nature, — de telle sorte en définitive que la connaissance humaine n'est possible, ne se fait et ne se parfait que sous le triple concours d'une Providence illuminatrice ou révélatrice. Mais si notre intelligence est à ce point, nous ne dirons pas, une cause seconde, car la chose est entendue pour tous, mais une cause secondée des hommes et de Dieu, et de Dieu encore doublement en sus de sa Providence commune, n'est-ce pas la preuve que Roger Bacon a douté à fond de sa causalité naturelle et mis en question sa propre efficacité ? Et c'est pourquoi l'on a pu parler, comme l'ont fait certains médiévises (1) d'un « Scepticisme » baconien : notre moine était au fond un sceptique ou plutôt « aurait été — peut-être — un sceptique s'il n'avait été un chrétien ».

C'est là, croyons-nous, un jugement qu'on peut contester, et il nous faut sur ce point comme sur tant d'autres, reviser l'appréciation de l'histoire. Il est bien entendu que ce scepticisme allégué ne se manifeste pas sous la forme d'un procès systématiquement intenté à l'esprit humain en vue d'un appel à l'illumination divine, laquelle viendrait nous libérer de notre impuissance, et nous avons fait dès longtemps déjà toutes nos réserves sur une critique organisée chez Bacon de l'entendement et du savoir (2) ; ce

(1) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon, l'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 391 ; 392 ; 393 ; 398 ; — Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theolog.*, Bd XXVII, p. 27.

(2) Critique que semble bien prêter à Roger Bacon, par exemple, Hadelin Hoffmans : « [La révélation primitive] est, avec la théorie de l'illumination spéciale [sous ce nom, l'auteur confond, nous le savons, l'illumination générale et l'illumination intérieure] à laquelle elle est d'ailleurs si intimement liée qu'il serait aisé de les confondre [est-ce bien sûr, même quand on ne distingue pas illumination intérieure et illumination commune ? La révélation originelle encyclopédique a une individualité bien marquée] le seul moyen d'échap-

serait un scepticisme foncier, un scepticisme de goût et de tempérament (1). scepticisme beaucoup plus grave, car on peut opportunément douter de l'esprit pour aboutir à une fin cherchée, celle, en l'espèce, du primat de l'illumination divine dans la connaissance humaine, — question de méthode ! — on ne se dégage pas de son humeur sceptique qui sans cesse revient — n'est-ce pas en vérité souvent le cas des trois *Opus* ? — par ses réserves et réticences sur les démarches de notre science et sur ses progrès : Roger Bacon a-t-il quelque chose d'un tel scepticisme ?

Notre philosophe a fait des remarques très sagaces, souvent même bien ironiques et bien amères sur les insignifiances et insuffisances d'une raison qui ne peut connaître sans maître, comme un oiseau ne peut voler sans avoir des ailes, et qui par elle-même se repait des cendres et scories de la sagesse (2) ; mais il n'a point fait en cela acte de sceptique, car il n'a pas enquêté sur elle et relevé ses ignorances et ses erreurs pour confirmer un verdict préalable, l'ayant déjà par-devers lui définitivement condamnée ; rappelons-nous, pour nous en convaincre, l'objet à la fois et la cause de notre impuissance intellectuelle. Si notre esprit est aveugle et sourd par nature, c'est à l'endroit des grandes vérités du savoir, de ces vérités pour lesquelles nous devrions avoir le plus d'intelligence parce qu'elles sont les plus intelligibles ; et ces vérités, quelles sont-elles ? D'abord les vérités de la grâce et de la gloire, les vérités dites du Créateur ou proprement divines. Mais ce n'est là rien moins qu'une remarque sceptique à l'endroit de la raison humaine, car de telles vérités d'une part ne peuvent être et ne doivent pas être naturellement connues de nous (3) puisqu'elles sont surnaturelles, et surtout d'autre part parce qu'elles sont les vérités du salut, nous devons avoir le moyen naturel d'aller vers elles, et ce moyen n'est autre que notre raison, qui sous le primat de Dieu illuminateur universel nous fait arriver à la foi par la philosophie, c'est-à-dire par elle-même (4), Second objet de

per au scepticisme... ». Cette interprétation veut trop prouver et nous paraît franchement inexacte.

(1) Manser (*art. cit.*) : « Im Zusammenhang damit steht auch sein Voluntarismus, der zwar mit seiner durch und durch skeptischen Geistesverfassung gut harmonisiert,... etc... ».

(2) *Compend. Stud. Philos.*, p. 405 : « ...Homo totus est plenus ignorantia et errore ab ipsa nativitate, ita cum etiam pervenerit ad annos discretionis et deberet uti ratione..., repugnat omni rationi sicut brutum animal; ita quod nihil sapientiale quaereremus nisi parentes et magistri et caeteri majores nos cogerent ad vias aliquas sapientiae; et tum ita rebelles sumus, quod aut nihil aut parum proficimus infra triginta primos annos. Et tunc longa consuetudine erroris et ignorantiae ea quae maxima valent contemnunt homines et circa cineres et egestionem sapientiae... occupantur.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 384-385; 388; — *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, p. 171.

(4) *Op. Tert.*, *fragm. Duh.*, pp. 166-167.

notre impuissance : les nobles et magnifiques vérités de la créature, les arcanes sublimes de la science et de l'art. Mais précisément par une méthode appropriée, nous pouvons arriver à les trouver et à les prouver, et cette méthode dont les voies et l'efficacité sont incomparables, elle dépend de nous, elle est à nous, elle est notre œuvre : elle s'appelle la voie de l'invention propre (1) par les moyens tout humains (2) de l'expérience, — de telle sorte que l'homme a beau confesser son impuissance devant les grandes vérités de l'ordre naturel et surnaturel, c'est là de sa part un simple hommage à leur égard, qui ne nous dispense pas, tout au contraire, de les connaître comme et autant qu'elles sont de nous connaissables. Et si notre intelligence nous fait ainsi savoir, c'est que le péché originel cause de son impuissance, ne l'a pas atteinte à fond en épuisant et en viciant toute sa spontanéité. Dans notre déchéance et notre misère en effet, nous savons déjà beaucoup de choses ; que sera-ce si nous portons remède à la cause qui entretient cette insuffisance en nous ! Puisque nous avons dans le péché l'ennemi singulier de la vérité, nous devons dans notre bonne volonté détenir le secret même et le ressort de notre réhabilitation intellectuelle, et nous verrons en effet au chapitre suivant qu'en nous purifiant progressivement, progressivement aussi nous recouvrons, amplifions et rectifions, avec notre puissance d'accomplir le bien, la puissance de connaître le vrai. Que dis-je ? Toutes ces vérités et réalités sacrées de la grâce et de la gloire devant lesquelles le regard de notre âme est par nature comme celui de la chouette devant la splendeur du soleil, il dépend de nous en un sens de les connaître, et cela en méritant tout simplement la vie qui nous mérite de les voir. Cette vie est la vie spirituelle de la grâce, et le moyen de nous la concilier est encore cette pratique de la vertu qui valait déjà aux philosophes infidèles d'admirables illuminations sur les mystères de la foi (3), et c'est pourquoi nous pouvons espérer, malgré notre misère humaine, pénétrer le sens de ces arcanes, puiser ainsi dans leur signification mi-dévoilée des clartés inconnues sur les secrets de la nature et nous élever même à travers les sept degrés d'une science toute intérieure jusqu'aux ineffables sublimités de la Mystique chrétienne (4).

Et l'on voit maintenant ce qu'il faut penser d'un Roger Bacon sceptique. Le scepticisme du Docteur Admirable, il est en somme successivement dans ces principes : l'homme ne peut savoir rien qui vaille vraiment sans l'enseignement du maître ou du livre ; mais c'est là le scepticisme avisé d'un psychologue ou moraliste auquel un moderne, conscient de l'humaine soli-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 374.

(2) *Ibid.*, p. 169.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 73.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 170-171.

darité et informé de ses lois, ne saurait contredire. — L'homme en second lieu ne peut rien savoir en fait de vérité que par l'expérience; mais c'est là le scepticisme bien entendu d'un homme de science épris de méthode, auquel on ne peut que souscrire quand on songe à travers l'histoire de la pensée et de la pensée médiévale en particulier, à toutes les méprises et à tous les méfaits de la raison raisonnante, scepticisme bien compris aussi quand à chaque ordre de vérité revient sa propre expérience. — L'homme en troisième lieu ne peut rien voir sous les espèces du vrai, qu'il ne vive à part lui déjà conformément au bien; mais c'est là le scepticisme bienfaisant d'un homme qui ne séparerait pas la vérité, et certaines vérités, de la vie, et la véritable maïeutique ou pédagogie de l'esprit ne peut qu'y consentir. — Quatrième principe : l'homme ne peut rien connaître, que Dieu ne l'assiste, comme il le fait pour tout être, par l'efficace de sa droite; mais c'est là le scepticisme déferent et obligé d'une âme religieuse au seuil de la pensée, scepticisme auquel le philosophe ne peut que rendre hommage. — Surtout, l'homme ne peut rien savoir de définitif que par la foi dont les généreuses clartés se déversent du monde surnaturel jusque dans le règne de la nature; mais c'est là le scepticisme particulier du théologien ou plutôt du mystique, « scepticisme spirituel » (1) où la raison trouve encore son compte, s'il est vrai que c'est la raison qui nous amène à la foi (2), et que la foi à son tour nous ramène à la raison dont elle s'attache les services pour le plus grand profit de l'une comme de l'autre, un scepticisme que nous verrons donner dans ce que nous appellerons le rationalisme théologique (3). De Roger Bacon, on ne saurait dire ainsi qu'il « aurait été peut-être un sceptique, s'il n'avait été un chrétien » : il est sceptique et de la bonne manière et dans la bonne mesure, justement parce qu'il est chrétien et d'abord homme de bon sens, de science et de vertu (4).

(1) Nous retrouvons, pour désigner la même idée, une formule équivalente sous la plume d'un autre historien dans une étude sur Saint Bonaventure : Palhoriès : *Saint Bonaventure*. Paris 1913, p. 46.

(2) *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Chapitre III : *La Cité chrétienne*. § II : *Le règne extérieur de l'Eglise*, — dont l'un des moyens est l'Apologétique philosophique.

(3) *Ibid.* Chap. II : *Le Savoir*. § II : *La Sapience chrétienne dans sa signification historique*.

(4) Il va sans dire que nous nous sommes limités ici à montrer comment Roger Bacon n'est pas sceptique là où il peut le paraître. Mais la question peut prendre une autre envergure, et l'on pourrait faire ressortir par exemple combien ce scepticisme qu'on lui prête s'accorde mal avec l'un des caractères de son génie : impatient de réalisation, il est impatient d'affirmation, et il est si confiant dans l'intelligence et la vérité, qu'il ne doute pas qu'elles soient faites pour se rencontrer l'une l'autre, une rencontre qui se fait en effet sur les voies de la méthode conduisant à l'action. *Ibid.*, Conclusion générale. *La personnalité de Roger Bacon et l'inspiration de son génie*.

CHAPITRE III

Conditions de l'Illumination

L'illumination divine est nécessaire, et justement en nous demandant quels étaient finalement les titres de sa nécessité, nous avons été conduits à chercher et à trouver la réponse surtout dans l'ordre moral. Ce sont ces curieux rapports entre l'illumination et la moralité, qu'il s'agit maintenant d'étudier de près, et pour envisager la question sous les deux aspects qu'en elle-même elle comporte et qu'en fait elle présente chez Roger Bacon, il nous faut voir successivement comment et pourquoi illumination et vertu, illumination et péché peuvent mutuellement s'inclure et s'exclure.

§ I. — ILLUMINATION ET PÉCHÉ

Que le péché soit inconciliable avec la sagesse (1), la chose est entendue déjà quand le péché s'appelle le péché originel, puisqu'il est avéré que la faute de nos premiers parents est bien la raison fondamentale de notre impuissance au vrai comme de notre goût si pervers pour le faux et l'erreur, et nous avons même reconnu que cette même faute exerçait son action néfaste sur notre intelligence tout particulièrement à travers la dépravation qu'elle installe dans notre volonté et dans notre cœur (2); voilà le point justement qui nous intéresse, et c'est le péché qu'individus nous commettons nous-mêmes, le péché actuel et personnel qui va maintenant nous édi-

(1) *Compend. Phil.*, p. 398: « Peccatum non potest stare cum sapientia ».

(2) *Ibid.*, p. 405.

fier sur le point en question (1) et nous préparer à saisir, le moment venu, l'incomparable vertu de la moralité rédemptrice.

D'une malice infinie à l'égard de Dieu, le péché mortel nous apporte, à nous, la ruine spirituelle. Rappelons nous en effet que les philosophes nous reconnaissent communément trois puissances, celle de connaître le vrai d'abord qu'ils appellent la raison, celle de l'aimer et de le désirer qu'ils nomment la volonté, et celle enfin de l'accomplir à laquelle ils donnent le nom d'appétit irascible, nom bien significatif ici, remarque en passant Bacon, de notre état de déchéance. Or, chacune d'elle est à sa façon victime du péché, et une fois atteintes, elles précipitent mutuellement leur déchéance : le regard de la raison s'obscurcit et devient insensible au vrai comme l'œil de l'aveugle l'est à la lumière : désormais la sagesse devient sottise et la sottise sagesse, ou tout au moins ce sont les scories et résidus du savoir qui sont tenus pour le savoir véritable. La volonté de son côté, n'étant plus éclairée par la raison, se laisse prendre à ce fard de courtisane dont se pare la fausse science (2) et s'abîme dès lors dans les pires désirs ; quant à l'appétit irascible, il se sent paralysé dans ses forces qui le poussent à l'action, et rien ne s'accomplit plus que les œuvres du mal et de l'erreur (3). C'est bien la mort que le péché vient distiller perfidement à l'âme, et c'est bien l'âme tout entière qui la reçoit aux sources mêmes de sa vie : dès lors, ne voyant plus, ne voulant et ne pouvant même plus voir la vérité (4), elle devient ce miroir dont parle Algazel, miroir obscurci et souillé comme le sont les miroir ravagés par le temps et la rouille, dans lesquels les formes des choses n'apparaissent plus qu'avec peine, sans fidélité et sans splendeur, que dis-je ? ne transparaissent même plus, qu'elles s'appellent les formes du monde sensible ou surtout celles du monde intelligible. Image en vérité qui semble bien ne point être, sous la plume de notre auteur qui la reprend souvent (5), une comparaison quelconque, mais une comparaison fondée en raison, raison de doctrine, si l'on songe, chez Bacon, au philosophe de la théorie générale de la connaissance et au disciple fervent de Robert de Lincoln ou encore au disciple de

(1) *Ibid.*, p. 406 : « Si enim alienum peccatum excaecat intellectum hominis, longe magis peccatum proprium... ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 18.

(3) *Compend. Phil.*, pp. 406-407.

(4) *Compend. Phil.*, p. 407 : « Et sic habet in se causas multimodas depravationis infinitae, ut lumen sapientiae non videat nec velit videre nec possit... ».

(5) *Op. Maj.* II, pp. 170 ; 263 ; — *Op. Tert.*, p. 55 ; — *Compend. Phil.*, p. 407 ; — *Metaphys.*, p. 20.

Guillaume d'Auvergne, pour lesquels l'âme vit toujours dans la pure lumière des divins intelligibles sans jamais la voir, du fait des sens et du sensible, conséquence chez elle d'une déchéance qui a enseveli l'esprit dans la matière (1) ! Nous le savons en effet, le monde transcendant des réalités spirituelles déverse ses espèces sur notre monde, espèces qui viennent impressionner notre âme; celle-ci pourtant qui les reçoit immédiatement, ne les perçoit plus de même et elle ne s'aperçoit même pas qu'elle les reçoit, pour la bonne raison qu'elle les « réfléchit », sa conjonction avec le corps la rendant impénétrable et insensible à leur rayonnement. Or le péché obscurcit encore l'œil spirituel de l'âme en rendant plus tyrannique le poids de la matière (2) ; il entretient donc, accuse et consomme son aveuglement à l'endroit tout particulièrement des vérités et réalités du monde spirituel et divin, « peccatum multum excaecat animam, maxime quantum ad divina » (3), et notre connaissance du monde des corps n'est pas indemne elle non plus. Roger a soin de le noter (4) : toute science en est là dans l'âme qui est la proie du péché, comme l'a si bien dit l'Écriture par la bouche de Salomon (5). Et voilà comment un rappel des principes généraux de la doctrine du connaître vient se joindre opportunément à la simple psychologie de nos facultés, pour nous amener à la même conclusion : l'homme qui fait le mal ne peut rien savoir en fait de vérité, « omnis malus est ignorans » (6). Je sais bien que l'on dira : mais nous en connaissons de ces hommes mauvais et beaucoup, qui savent discourir et écrire avec élégance, qui étudient, lisent, disputent, prêchent, professent, et qui par-dessus tout sont fameux et renommés. Et qu'importe : à force de s'être exercés à l'étude, ils ont dans la tête des milliers de mots que leur mémoire rappelle à volonté à la seule vue d'un livre ou à la seule idée d'écrire ou de parler ; mais allez au fond : ils ont beau forger et clamer de somptueuses périodes, « licet ruminent grandissima verba » (7), ce sont des

(1) Cf Robert de Lincoln: *Commentaire sur les Seconds Analytiques*, Lib. I, cap. LXXXI, — cité par Hauréau : *Histoire de la Philos. Scolast.*, Paris 1872-1881, T. II, pp. 180-181; — Cf Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, dans *Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalt.*, Bd II, pp. 18-23; 94.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 242.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 162; 375.

(4) *Compend. Philos.*, p. 407.

(5) *Ibid.*; — *Op. Maj.*, II, p. 170.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 170; 263; — *Compend. Philos.*, p. 413.

(7) *Compend. Philos.*, *ibid.* — Jean de Salisbury flétrissait déjà lui aussi ces « nugiloquos ventilatores... qui sapientiam verba putant ». (*Polycrat.*, VII, 12).

pies et des perroquets qui récitent les paroles des autres sans en comprendre la pensée, des singes qui s'efforcent d'imiter les gestes des maîtres, tels les enfants de chœur qui crient à tue-tête le psautier qu'ils ont appris ou encore les clercs qui récitent l'office divin (1) : d'un mot, ils se comportent comme les animaux, « sicut bruta » (2), et ils en sont bien en effet ; comme eux, ils ne vivent pas conformément à la raison, et donc ils ne peuvent, comme eux, voir les choses de la raison, et l'applaudissement du vulgaire ne peut faire qu'ils n'aient pas plus de la véritable autorité que ce qu'un œil peint sur un tableau ou sculpté dans la pierre se trouve avoir de l'œil véritable : l'apparence (3). Allusion éinglante à tous ces écolâtres du temps, grands et petits, qui ne se piquaient pas de vertu, mais tout gonflés d'une science livresque, semaient à tous les vents avec une fertilité de plume ou de langue prodigieuse, des oracles sonores sur toutes choses et même sur quelques autres encore !

Ce n'est là qu'un aspect encore de la malice intellectuelle du péché, car le mal est non seulement contraire à la sagesse directement, comme tout désordre se propageant inéluctablement dans un tout dont il commence par infecter d'abord quelque partie, mais il lui est contraire aussi indirectement par l'obstacle qu'il oppose à l'illumination divine. Rappelons-nous le grand principe qui préside à la philosophie de la connaissance humaine : c'est seulement par la grâce d'en haut que l'homme voit, peut voir et veut voir la lumière de la sagesse (4). Or le péché est une offense infinie faite à l'infinie bonté, sagesse et majesté divines, offense qui nous éloigne infiniment de Dieu (5). Comment dès lors peuvent-elles rayonner jusqu'au fond de notre misère et toucher notre nature hostile, ces grâces de l'illumination qui infusent tant de clartés et opèrent tant de merveilles dans les âmes des Justes, accueillantes et épanouies à leur lumière ? Pour reprendre encore le mot d'Algazel, ce miroir spirituel qu'est notre âme, une fois mordu par la rouille infâme du péché, réfléchit les rayons de la lumière divine et rien ne peut plus transparaître et s'inscrire en lui du message de vérité qu'ils lui apportent (6). C'est donc bien à un double titre que l'homme mauvais est con-

(1) Les prêtres des campagnes en effet, et le fait est attesté aussi par Thomas d'Aquin (*Contra impugnantes religionem*, cap. 4), avaient à l'époque à peine quelques notions de grammaire, et ne savaient même pas assez de latin pour comprendre le bréviaire.

(2) *Compend. Phil.*, p. 413.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 4.

(4) *Compend. Phil.*, p. 407 : « ... et sic habet in se causas multimodas depravationis infinitae, ut lumen sapientiae non videat, nec velit videre nec possit nisi per gratiam Dei... ».

(5) *Ibid.*, p. 406.

(6) *Op. Maj.*, I, pp. 216-217 ; — *Op. Maj.*, II, p. 163 ; — *Op. Tert.*, p. 227.

damné à l'ignorance et à l'erreur, et parce qu'il ne peut percevoir la splendeur du vrai et parce qu'il ne peut recevoir les grâces illuminatrices.

N'y aurait-il pas maintenant des rapports tout particuliers d'opposition entre différents péchés et nos diverses illuminations ? Nous le croyons, car nous relevons sur ce point çà et là chez Bacon quelques renseignements assez précis qui nous fournissent les éléments d'une doctrine morale vraiment intéressante à étudier. Il va sans dire d'abord qu'entre toutes les illuminations, c'est l'illumination intérieure qui nous paraît la première victime du péché : de telles illuminations en effet ne nous ménagent-elles pas la connaissance certaine du monde spirituel et surnaturel, connaissance incompatible, nous l'avons vu, avec le mal moral installé dans l'âme, et d'autre part ne sont-elles pas le pur effet de la libéralité divine que le pécheur ne saurait se concilier ? En vérité, rien n'aveugle l'âme comme le péché à l'égard du divin et des mystères salutaires de la foi. Le cas n'est plus le même de l'illumination générale, non pas que Roger Bacon nous l'ait expressément déclaré lui-même, mais il nous a dit d'elle qu'elle intervient en toutes et chacune de nos connaissances, et c'est assez pour que nous présumions son caractère inconditionnel ; Dieu d'ailleurs ne s'y comporte-t-il pas comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles ? Or l'homme méchant connaît en fait, et donc Dieu reste en lui ou plutôt au-dessus de lui l'intellect qui préside à sa pensée, et nous savons d'autre part que la vision dans les idées éternelles se rencontre, suivant l'idée même d'Augustin et des Augustinistes qui en tiraient argument (1), aussi bien chez l'Injuste que chez le Juste, du moment que l'un et l'autre connaissent, — de telle sorte que nous ne sommes plus en droit maintenant, après surtout les raisons données de son absolue nécessité (2), de faire fond à son propos sur la métaphore de Gazali, comme si l'illumination philosophique était elle aussi, à sa manière et dans sa mesure, éteinte dans son action sur l'intelligence par le mal installé dans le cœur. Quoi qu'il en soit

(1) *De Trinitate*, Lib. XIV, cap. 15 n° 31. — Cf Bonaventure : *Quaestio disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc., p. 51 ad 8 ; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prima*. *Ibid.*, p. 97 ; — Robert Grosseteste : *De Veritate*, édit. L. Baur : *Die phil. Werke d. Rob. Grosset.*, dans *Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittel.*, Bd IX, p. 138.

(2) Remarquons encore que le même Guillaume d'Auvergne pour qui l'illumination, tout en étant de la part de Dieu, une propriété naturelle de sa substance, ne laissait pas d'être un don de sa libéralité, fait aussi dépendre cette illumination chez son bénéficiaire, de la vertu : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera I. Orléans 1674, p. 1054, col. I F-6 ; — ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que les méchants sont parfois illuminés [*Ibid.*, p. 1055 col. II D — 1056, col. I F], car il attribue à l'illumination, de notre part, des conditions non seulement d'ordre moral, mais d'ordre physique et psychologique.

du sort de l'illumination commune dans l'âme corrompue, il semble que deux péchés se rencontrent qu'on pourrait qualifier d'ennemis singuliers de l'illumination sous ses deux autres formes, l'illumination dite traditionnelle et l'illumination intérieure : ce sont le péché par excellence de l'esprit, l'orgueil, et le péché de la chair, la volupté (1). La superbe de l'esprit en effet ne va pas chez nous sans la suffisance intellectuelle ou présomption ; or c'est justement par la présomption, par la confiance injustifiée qu'il a dans son sens propre, que l'homme réprouve les choses qu'il ignore et fait montre des choses qu'il croit savoir, donnant alors, nous nous le rappelons, dans une des quatre grandes causes des erreurs humaines, la quatrième. Et pourquoi notre orgueilleux se condamne-t-il ainsi à l'ignorance et à l'erreur, sinon parce que tout simplement il s'interdit de puiser à la source même du savoir, la Tradition, interprète de la Révélation primitive et interprétée par l'autorité magistrale ? L'homme en effet est un être essentiellement enseigné ; or celui que l'orgueil de l'esprit possède rend impossible cette transmission obligée de la doctrine : le maître lui est insupportable et il se rend insupportable lui-même à ceux qui l'instruisent (2). Ne serait-ce pas, pour le noter en passant, tout particulièrement ce péché qui a été le mauvais génie d'un Albert le Grand, lequel a commencé par enseigner sans avoir jamais appris sous la direction d'un maître et par sa vie présomptueuse ne s'est pas préparé aux grâces illuminatrices (3) ? Que dis-je ! Mais en nous empêchant de bénéficier ainsi de cette grande révélation indirecte

(1) Dans le *Compendium Philosophiae* [pp. 406-413] où il fait la critique, pour ne pas dire le pamphlet des mœurs et des études de son temps, [critique qui se rencontre déjà, la remarque a son prix, dans les *Opus*, *Opus Majus* par exemple, première partie, et *Opus Tertium*, p. 73], Roger Bacon considère bien les uns après les autres les sept péchés capitaux dans leur néfaste influence sur l'intelligence, mais leur malice intellectuelle pourtant n'a pas la même gravité : notre moraliste fait de l'orgueil, le premier des péchés, comme il dit « spirituels », des péchés de l'esprit contre l'esprit lui-même, et il voit dans le plus grand des péchés charnels, la luxure, le pire ennemi du savoir, « *luxuria plus omnibus... noscitur sapientiae repugnare* ». [*Ibid.*, p. 410]. Sans doute encore, il s'en prend ailleurs [*Op. Maj.*, II, pp. 275 sq] surtout à la colère, mais c'est qu'il trouve alors l'occasion — il traite de la Philosophie Morale — de rendre hommage à son Sénèque à sa manière.... qui était de le citer copieusement.

(2) *Compend. Philos.*, p. 408.

(3) *Op. Tert.*, p. 31 : « ...Nec revelationem habuit quia nec ad hanc se paravit aliter vivens... ». Cet « aliter vivens » sous la plume de Bacon, si l'on considère surtout l'impitoyable verdict qu'elle laissera tout à l'heure tomber devant nous sur les mœurs contemporaines, n'est pas sans intriguer quelque peu d'abord l'historien, à l'adresse d'un docteur et d'un évêque que l'Eglise devait béatifier et qui de son temps était célébré non seulement comme un savant [Roger le déplore assez], mais aussi comme un saint. Est-ce donc

qu'est la tradition philosophique et religieuse, l'orgueil n'est pas seulement une cause d'erreurs à côté des autres causes, il est la pire, les engendrant toutes à lui tout seul (1), et Roger Bacon ne se lasse pas de dénoncer sa malice, et en quels termes ! Nous avons beau regarder comme sans valeur et réprocher ce que nous ignorons et ne pouvons ni ne voulons savoir, nous avons beau pour remédier heureusement à notre ignorance nous parer des couleurs de la fausse science, nous sommes et nous restons devant la divine lumière de la sagesse, enfermés dans la prison ténébreuse de notre vain savoir comme des taupes aveugles ou de viles chauve-souris éblouies par le grand jour du soleil, et nous ne citons pas l'épithète encore plus dure et plus amère que le moine aigri par les mesures coercitives dont il fut la victime dans ses projets de réforme, employait sans doute en pensant à ses contemporains et aux plus grands d'entre eux (2).

Après la malice spéciale de la superbe, celle maintenant de la volupté, et cette fois à l'égard de l'illumination intérieure. Toute sagesse déjà, quelle qu'elle soit, trouve dans la volupté sa plus directe et perfide ennemie : une telle faute en effet nous ravale au rang de l'animal (1), en subor-

que notre moraliste aurait mis en doute par cette incidente la vertu du grand Albert ? Nous croyons qu'il s'agit ici tout simplement de cette suffisance ou présomption qui est le péché capital des docteurs du temps, — la suite immédiate du texte nous le confirme, ainsi que le passage correspondant de l'*Op. Minus*, pp. 325 et 327 [ce dernier interprété à faux par Little (*The Grey Friars at Oxford*. Oxford 1892, p. 73, note 1) comme s'il s'appliquait à Saint-Thomas] — et nous rappelons comment Bacon s'excuse auprès du Pape du ton et de la manière de sa critique : *Op. Tert.*, pp. 29-30.

(1) *Op. Tert.*, p. 71 ; — *Compend. Phil.*, p. 417.

(2) *Compend. Phil.*, p. 417. — L'on sait que la langue de l'écrivain au XIII^e siècle n'était point celle de notre honnête homme du XVII^e, et l'Université de Paris en particulier ne fut pas à l'époque une école de bon ton dans les disputes par exemple qui divisèrent séculiers et réguliers sur la question des privilèges des ordres mendiants. Pourtant cette âpreté de langage est assez rare dans les œuvres philosophiques du temps, où règne, comme l'a bien fait remarquer Baeumker [*Die Europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin 1909, I. V., p. 294], chez la plupart du moins, la plus grande impersonnalité : Roger Bacon est un modèle du genre opposé, et la même prose directe se rencontre encore par exemple dans le dernier tiers du XIII^e siècle sous la plume de deux autres franciscains d'Oxford, Roger Marston et Jean Peckam, et du dominicain Godefroid de Fontaines ; il n'y a pas jusqu'à Albert le Grand lui-même dont la plume, pourtant bien placide, n'ait usé en passant d'un vocabulaire analogue : « Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in eis quae ignorant. » [*In Epistol. B. Dionysii Areopagitae*. Epistol. VIII, n^o 2].

donnant la raison aux sens et, entre les sens, les sens supérieurs aux sens les plus vils ; pire encore, elle fait descendre l'homme au-dessous de l'animalité, car l'animal suit en tout la nature, tandis que l'homme pervertit et dégrade sa chair en appliquant son intelligence au raffinement de ses plaisirs ; elle s'oppose donc de front à ce qui nous distingue de la brute ; or ce caractère distinctif, c'est la raison : le savoir, œuvre de la raison, se trouve ainsi vicié et ruiné par la dépravation du cœur (2). Que sera-ce quand il s'agira dans le savoir, des vérités qui intéressent le monde spirituel et surnaturel ! Plus que toutes les autres, elles sont sensibles au venin mortel de ce péché, et l'on en tient déjà la raison : la volupté en repaissant notre intelligence des fantômes de la chair, la rend esclave du corps, de ce corps que nous avons convaincu précédemment d'être en nous la cause qui nous empêche de percevoir les espèces, directement reçues pourtant des réalités incorporelles ; celui qui ne vit pas selon l'esprit, ne peut pas en vérité voir les purs esprits et les idées pures, et cette impuissance de l'intellect se redouble encore, comme l'a si bien dit Avicenne après Plotin, de l'impuissance du cœur corrompu, à goûter et à désirer les délices de la félicité future : comment immergés dans les sens, aurions-nous l'appétit spirituel du monde intelligible et de ses joies éternelles (3) ? La luxure est donc bien l'ennemie singulière de la sagesse et de la plus pure partie de la sagesse, la science des vérités et réalités spirituelles et surnaturelles, fruit en nous de l'illumination intérieure (4). Tel est l'enseignement des philosophes comme Aristote, Cicéron, Sénèque, Averroës... etc. (5) : tous proclament à l'envi que la sagesse est pure et que si elle est due à la collaboration mystérieuse de la raison et de la grâce divine, l'homme impur est voué à la pire des ignorances, non pas à celle seulement qui ne sait point, mais à celle qui ne peut plus savoir, parce que son âme se trouve, le regard désormais éteint, devant la lumière des intelligibles et le rayonnement des grâces illuminatrices.

Et si l'on doute encore que « l'homme livré au péché ne peut plus croire en sagesse », notre moraliste nous invite à regarder un moment avec lui l'humanité de son temps. Toute vérité y est calomniée, pour emprunter ici

(1) Du porc, nous dit Roger dans son traité des péchés de l'étude théologique : *Metaphys.*, p. 20.

(2) *Compend. Phil.*, p. 412 : « Necessesse est igitur quod per hoc peccatum homo destruat in proprietate naturali quae a brutis discrepat, et hoc in sapientiae dignitate. »

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 242-243.

(4) *Compend. Phil.*, p. 412.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 270-273.

la vigoureuse expression que nous rencontrons sous sa plume quand il s'indigne contre les versions corrompues de la Sainte-Ecriture (1); l'ignorance la plus complète règne en souveraine, les erreurs se multiplient à l'infini, « regnat ignorantiae plenitudo, error infinitus (2), et le pire, c'est que tout le monde s'en va disant que jamais la science n'a été plus florissante (3). La cause de cette indigence et misère universelles dans l'ordre du savoir ? Défaut de méthode ou de pratique scientifique, certes, et le théoricien de l'expérience tout le premier doit le reconnaître; mais aussi et surtout défaut de pratique morale, car une corruption inouïe règne à la tête même du pouvoir, dans la Cour romaine perdue de mœurs, « mores perversissimi » (4),

(1) *Op. Min.*, p. 339.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 404; 418.

(3) *Ibid.*, pp. 402; 404 : « Ita tamen quod infinita sit apparentia sapientiae ut nequius lateret venenum erroris ». Peut-on vraiment en moins de mots porter un jugement plus dur sur le savoir du temps ? Rappelons que nous sommes au grand siècle de la pensée médiévale.

(4) Roger Bacon a beau révéler et célébrer la Papauté avec une emphase que nous relèverons [Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. III. *La Cité chrétienne*], il a trop, comme il le proclame lui-même [*Op. Tert.*, pp. 29-30] le culte de la vérité pour rien céder des erreurs et des vices qui souillent l'exercice des plus hautes fonctions dans l'Eglise, et un historien [Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte d. phil. hist. Klasse d. Kais. Akad. d. Wissensch.*, Wien 1879. Bd XCIII, p. 504] a cru trouver, sur ces paroles à l'adresse de la cour Romaine, le sceau particulier du vieil esprit d'indépendance de l'Eglise d'Angleterre. C'est bien possible, et Bacon alors n'en serait que plus le disciple de Robert de Lincoln, qui, dans ses démêlés fameux avec le Saint-Siège, répondait à une mise en demeure du Pape : « Obedienter non obedio » (Cf. Stevenson (F.-S.) : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, a contribution to the religious, political and intellectual history of the XIII century*, Londres 1899). Mais ce franc-parler n'était pas aussi rare qu'on peut le croire, en ces temps de civilisation essentiellement religieuse, où l'Eglise dominait sur tous et dans tout par son pouvoir, [Cf. Frédégand Callaey : *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle : Etude sur Ubertain de Casale*. Louvain 1911, p. 133, note 2] : il avait été par exemple celui de Saint-Bernard au XII^e siècle; il était, du temps même de Bacon, celui d'un autre franciscain, Jean de la Rochelle, dont les Sermons ne sont pas tendres, il s'en faut, pour la société et les personnalités contemporaines et chez lequel nous pouvons lire par exemple qu'il est permis « cuicumque pro veritate loqui; et praecellit veritas quia in casu facit quemlibet subditum majorem quolibet superiore, quando scilicet subditus loquitur praelato ambulanti contra veritatem, adhuc tamen si respondet praelatus, sic : Excommunico te vel suspendo, vel silentium impono, praevaleret et regnabit veritas in saecula saeculorum » [*Sermon L*, cité par Henry Luguët : *Essai sur le traité de l'âme de Jean de la Rochelle*. Paris 1875, p. XVI]; il sera celui aussi, au commencement du XIV^e siècle, de Guillaume d'Ockham, un franciscain encore, dont l'attitude pourtant n'est plus la même à l'endroit de la Papauté, que celle de Roger Bacon, car — et c'est ce qu'il faut ici bien remarquer — cette indépendance n'est chez notre moine qu'une dépendance

dans les cours séculières où princes, barons, soldats, s'abandonnent sans frein à toutes les passions, et s'étend de là comme une mer immonde à travers tout le corps social jusqu'au peuple où elle croupit dans les excès les plus abjects (1). Et vraiment plusieurs péchés dominent qui n'avaient jamais autant sévi (2), et entre tous ces péchés, ce sont précisément les pires ennemis de l'étude et du savoir, l'orgueil et la sensualité. Les ordres religieux ? Mais une superbe infinie les a envahis qui donne à leurs membres la présomption d'enseigner comme des maîtres avant d'avoir appris comme des disciples (3), et ils goûtent sans scrupule, au grand scandale des fidèles, à tous les plaisirs de la vie la plus dissolue (4). Il en est de même des clercs aussi fiers dans leur ignorance (5) et non moins friands de volupté (6); régu-

nieux entendue et elle cache un hommage à l'éminente dignité du Souverain Pontificat qui doit rester, pour commander en tout l'obéissance, digne de sa haute fonction législative.

(1) *Compend. Philos.*, pp. 398-399. — Cette critique des mœurs qui s'étale dans le *Compendium*, se trouve déjà dans l'*Opus Tertium*, p. 73.

(2) *Ibid.*, p. 398: « Plura peccata regnant his temporibus quam unquam prioribus temporibus ».

(3) Il se peut que la critique de Bacon soit juste, s'il s'agit de la toute première organisation des études chez les nouveaux Ordres, — ce n'est qu'un peut-être, — mais elle ne l'est plus à l'époque [Cf Hilarin Felder: *Hist. des études dans l'ordre de St-François*, Paris 1908, pp. 347; 355; 357] où la maîtrise par exemple dans l'enseignement de la théologie demandait statutairement une bonne dizaine d'années [*Ibid.*, p. 552]; il est vrai que dix ans ne compaient guère auprès de notre philosophe de l'expérience pour qui la valeur du savoir attend le nombre des années [Cf « *L'Expérience physique chez R. B.* chap. II, § II, ad finem]. Toutes ces doléances n'empêchent pas que la régénération des études au XIII^e siècle n'ait été en grande partie l'œuvre des Mendicants [Cf Felder, *Op. cit.*, pp. 122-129], et Bacon d'ailleurs le déclare lui-même [*Compend. Philos.*, p. 398], mais à sa manière qui est de contester aux Réguliers la réalité du savoir pour leur laisser : l'apparence [*Ibid.*, pp. 423-423].

(4) *Compend. Phil.*, pp. 399-400; 425-429. — Critique qui n'est pas sans fondement si nous en croyons la lettre circulaire que Saint Bonaventure écrivit aux Mineurs lors de son élection au Généralat, le 23 avril 1257 [Cf *Chronologia historico-legalis Seraph. Ordinis Frat. Minor. S. P. Francisci*, T. I, pp. 28-29. Neapoli. 1650], mais critique aussi qui est sans mesure comme tant d'autres de la part de Bacon, car les Ordres mendiants n'étaient pas à ce point déçus de leur splendeur morale depuis le temps — quelque vingt ans auparavant — où Guillaume d'Auvergne célébrait leurs membres comme des « vasa quae ex omni sui parte fluunt balsama sanctitatis » [*Bibl. Nat. Mss Lat.* 16471, fol. 87^r], les opposant ailleurs à ceux des autres ordres, de Cluny, de Cîteaux, etc. [*Mss Lat.* 15951, fol. 101 v.].

(5) Cf Sabatier: *Vie de Saint-François*, Paris 1899. Introd., p. XII.

(6) Guillaume d'Auvergne, son maître, déplorait lui aussi ces mœurs dissolues du clergé : « Vide clericos nostri temporis, quomodo diluvio peccati operiti sunt et considera eos... et videbis quia... non apparet nisi lascivia effrenata aut ystrionica impudentia...; instar meretricum... lasciviunt ». [*Mss Lat.* 15951, fol. 101^r]; de même, son frère en Saint-François, Jean de la Rochelle,

liers et séculiers, tous briguent à l'envi, pour jouir et faire figure d'autorités, les titres et les honneurs, et on les voit convoiter les mêmes richesses dont ils deviennent tous également avares quand ils les possèdent (1). Dès lors que ceux-là se sont affadés qui, selon la parole du Christ, étaient destinés à être le sel de la terre, quelles abominations doivent régner dans le monde, abominations qui dépassent tout ce qu'on peut décrire, « plus quam valeat enarrari » (2) ! Les jeunes gens se livrent tout entiers aux plus infâmes plaisirs, et quand ils deviennent hommes, ils sont loin de quitter cette seconde nature mauvaise qu'ils se sont donnée, comme ils quittent leurs vêtements de jeunesse. Si parfois quelques-uns d'entre eux viennent à s'amender, c'est pour se jeter à pleine âme dans les péchés de l'esprit, l'orgueil et l'ambition (3) : adolescents, hommes mûrs, vieillards, tous négligent l'Eucharistie, le grand aliment de la vertu et la grande source, nous le dirons ailleurs (4), du savoir. Peut-on s'étonner après cela de voir les gens s'en aller partout parlant comme des ânes insensibles à la beauté et à la bonté de la Sagesse ? En vérité, qu'on les cherche dans l'intime même de l'âme ou qu'on les trouve dans la vie de la société, les faits viennent tris-

« Ruben cujus maledictio convenit clericis quia super omnes vacant deliciis .. bibentes vinum in phialis et in stratis suis lascivientes... » [*Sermon CIII*, cité par Lugnet, *Op. cit.*, p. XX], et bien avant eux le Poverello lui-même [Cf Lecoy de la Marche : *Anecdotes historiques*. Paris 1877, p. 215, n° 254, p. 407, n° 473]. Réformer cet état des mœurs, n'était-ce pas toute la mission franciscaine, et Roger Bacon déplore en bon mineur que ses frères n'y soient pas à ses yeux assez fidèles.

(1) Roger Bacon vise ici surtout cette terrible plaie qui s'appelait alors le cumul des bénéfices, plaie contre laquelle s'étaient élevés maintes fois les conciles aux *x^e* et *xii^e* siècles et qui s'était, au *xiii^e*, encore envenimée par suite du relâchement plus grand de la discipline. Un de ses grands adversaires chez les Séculiers était alors Guillaume d'Auvergne, qui institua en 1235 et en 1238 sur la question deux discussions célèbres à l'Université de Paris [Cf Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne*, Paris 1880, p. 33 sq] et composa même un traité [*Ibid.*, p. 168]; Guillaume de Saint-Amour, tout partial qu'il soit, nous édifie de son côté sur la cupidité des Mendiants [*De Periculis novissimorum temporum*, 14]. En dénonçant ainsi la passion des religieux pour acquérir, Roger Bacon pourtant n'est pas, comme l'a cru Wadding [*Scriptores Ord. Minor.*, p. 68] ce maître anonyme qui adressa à Bonaventure un certain nombre de doutes touchant la règle des Mineurs, et auquel celui-ci répondit par son « *Epistola de tribus questionibus ad Magistrum innominatum* » [Edit. Quaracchi, T. VIII, pp. 330-336], mais en protestant comme il le fait, contre l'état des mœurs chez ses frères, il précède John Peckham et Guillaume de la Mare, deux mineurs Anglais encore, dans leurs réclamations en faveur d'une plus stricte observance, ce qui n'implique pas qu'il soit pour cela un « spirituel ». Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Conclusion. *La Synthèse doctrinale baconienne et son impérialisme religieux*.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 400-401.

(3) *Ibid.*, pp. 412-413.

(4) *Ibid.*, pp. 400-401; — Cf. Seconde Partie. Chap. IV. § I.

tement confirmer ce que la Psychologie d'abord nous explique : le péché est inconciliable avec la science.

Mais, notons-le soigneusement pour la bonne intelligence de la Morale de l'illumination, la réciproque est vraie : si le péché ne peut se concilier avec la sagesse en ce sens que lorsqu'il y a péché, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de sagesse, il est encore incompatible avec elle en un autre sens, en ce sens que lorsqu'il y a sagesse, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de péché; le mal peut être la condition de l'ignorance, « ignorans quia malus », l'ignorance est à son tour, elle aussi, la condition du mal, « malus quia ignorans », et il reste toujours vrai, doublement vrai maintenant, de dire que l'homme mauvais est ignorant, « omnis malus ignorans », non pas que Roger Bacon dans les trois passages où nous avons relevé cette formule (1), l'ait entendue dans le second sens tout socratique, mais nous retrouvons ailleurs chez lui toute la substance de la doctrine. L'ordre naturel en effet dans l'exercice de nos facultés est que la raison précède la volonté, puisqu'elle a pour finalité de la diriger dans la voie du salut, et cet ordre est rigoureux : lorsque le mal est ignoré, il ne peut être évité, tout comme l'on ne peut faire le bien qu'on n'a pas connu au préalable sous la forme d'une action sollicitant notre vouloir (2). C'est pourquoi la science revêt une infinie dignité quand elle vient de la sorte pourvoir dans le monde à la réalisation de tout bien, mais c'est pourquoi aussi l'ignorance, parce qu'elle vient favoriser le mal dont elle nous apparaissait à l'instant le fruit, revêt une infinie malice. Et Roger Bacon constate avec effroi que ceux-là précisément ne se soucient pas de promouvoir en eux et chez les autres l'étude de la sagesse en vue du salut (3), qui gouvernent et administrent l'Eglise et avec elle le monde : leur science étant corrompue, leur vie morale s'en va de pair vers la perdition, et le plus triste, c'est que ces conducteurs et ces pasteurs de peuples perdent avec eux les fidèles et, avec les fidèles, les infidèles eux-mêmes, qui ne trouvent que le scandale là où ils cherchaient l'exemple de la vérité et de la vie (4). D'où appel ardent et répété de notre réformateur (5), pour purifier l'Eglise et la Cité, au geste vigoureux d'un grand Pape s'appuyant sur le glaive d'un prince puissant, à une catastrophe quelle qu'elle soit, à l'irruption d'un peuple barbare, voire même à la personne de l'antéchrist, une personnalité dont nous aurons à dégager ailleurs la signification singulière pour la pensée baconienne tout entière (6). Il ne

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 171 et 263; — *Metaph.*, p. 20.

(2) *Op. Tert.*, pp. 10-11; 169; — *Hist. Review*, p. 499.

(3) *Compend. Philos.*, p. 402.

(4) *Op. Tert.*, p. 11.

(5) *Compend. Phil.*, pp. 403-404; 418.

(6) Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon. Conclusion.*

fut pas entendu ou plutôt on ne voulut pas l'écouter, et pour ne plus l'entendre, on lui défendit de parler désormais et d'écrire, tant et si bien que lorsque la mesure fut comble, une réforme s'instaura dans l'Eglise, mais cette fois contre l'Eglise elle-même.

Que si l'on demande maintenant, pourquoi finalement le mal de l'esprit et celui du cœur se redoublent ainsi l'un l'autre et ne peuvent pas se mutuellement s'entretenir, la psychologie va nous répondre en complétant ce que nous savons déjà de nos puissances spirituelles. Tous les philosophes s'accordent à reconnaître chez nous trois facultés, l'une qui connaît la vérité, la seconde qui l'aime, l'autre qui la réalise ; au fond tous conviennent que les deux dernières ne se séparent pas dans leur exercice, et le débat commence seulement quand il s'agit de les rapporter à la première. Les uns les distinguent réellement les unes des autres, déclarant qu'il y a bien dans l'âme deux puissances ; d'autres au contraire n'admettent en nous qu'une seule activité, celle de l'âme elle-même qui tantôt connaît la vérité, tantôt l'aime et la réalise, demeurant sous ces trois aspects identique à elle-même, et ils ont de bonnes raisons pour l'enseigner, dont celle-ci, que les actes de nos facultés soi-disant distinctes sont ordonnés les uns aux autres, en ce sens qu'on connaît la vérité seulement pour l'aimer et l'accomplir. C'est là justement la doctrine d'Aristote pour qui l'intelligence, spéculative quand elle connaît le vrai, devient pratique quand elle aime et réalise le bien ; c'est aussi la nôtre (1), — et vous voyez aussitôt la conséquence : si notre raison et notre vouloir sont en somme les deux emplois différents d'une seule et même puissance, l'intelligence qui ne connaît pas la vérité quand elle s'appelle l'intelligence spéculative, ne peut l'aimer ni l'accomplir quand elle s'appelle l'intelligence pratique et réciproquement, dès lors que sous l'aspect où elle est pratique, elle n'opère pas le bien et ne l'aime pas, elle ne peut plus connaître le vrai : ignorance et péché se conditionnent l'un l'autre en vertu de l'identité foncière des puissances auxquelles ils ressortissent, et sans faire le moins du monde de métaphysique sur les notions de bien et de vérité, l'on aurait pu dire avant qu'ils se commandaient déjà en vertu de leur convenance même. Qu'est-ce que faire le mal en effet, sinon pour employer la vigoureuse expression de Roger Bacon, agir contre la vérité (2) ? Et d'autre part nous nous rappelons pour l'avoir expliqué déjà (3), quelle

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 374-375. — Cf. aussi *Op. Maj.*, III, p. 85 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 243-244 ; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars IV, pp. 309-310, édit. Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie*. Bd XXVI, Heft 3, p. 399.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Introduction.

est la magnificence du vrai, son utilité et sa beauté. Eh bien ! par sa beauté, il nous séduit, par son utilité, il nous prend tout entiers, par son excellence il nous oblige, de telle façon que nous ne pouvons pas ne pas l'aimer et en l'aimant ne pas l'accomplir, une fois que nous l'avons connu sous la forme d'une des vérités quelconques, nobles et magnifiques, qui le constituent, comme l'a si bien compris et exprimé Saint Grégoire dans une formule sur laquelle Roger Bacon revient à plusieurs reprises (1), « lux sapientiae cognita, de necessitate diligitur ». Lors donc que nous l'ignorons, nous sommes comme nécessités à pécher, et c'est ainsi doublement, par eux-mêmes et par nous-mêmes, que le mal intellectuel et le mal moral sont causes et effets l'un de l'autre, le meilleur moyen de s'assurer la science d'un homme étant encore d'observer sa vie morale, à l'exemple de notre moraliste qui a pratiqué largement sur ses contemporains cet « experimentum » (2). Mais cette loi de notre nature et de la nature même des choses a aussi sa contre-partie bienfaisante et libératrice, et à ces rapports qui interviennent entre l'ignorance et le péché, viennent maintenant faire pendant les rapports entre l'illumination et la vertu.

§ II. — ILLUMINATION ET VERTU

Si la sagesse et le péché s'opposent, la sagesse et la vertu manifestement se supposent, et celui qui veut savoir doit donc, au nom du vrai, s'efforcer au bien. Mais voilà : la vertu déjà ne peut régner que dans les âmes sages, et sages justement de cette sagesse dont au moment même nous disons qu'elle ne peut régner que chez les âmes préalablement vertueuses. Serions-nous donc enfermés dans un cercle et voués irrémédiablement au mal intellectuel et au mal moral ? C'est ce dont il faut nous assurer maintenant, et nous allons trouver la réponse chez Bacon, en cherchant à définir cette maïeutique de l'esprit où toute sa doctrine de l'illumination est engagée par ses côtés les plus séduisants et les plus humains.

De ces deux maux, le mal de l'esprit et le mal de l'appétit, le mal moral est, croyons-nous, fondamental. Revenons en effet à ce que nous constatons déjà lors de la critique de l'intelligence humaine : l'impuissance intellectuelle se redouble en quelque sorte par le fait même qu'elle s'accompagne dans l'âme de la corruption du cœur : le péché se trouve ainsi exercer une influence tout particulièrement perfide sur l'intelligence où l'ignorance et l'erreur règnent déjà par la déchéance originelle. Mais il fait plus, et

(1) *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Phil.*, pp. 402; 413.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 171.

c'est ce qui nous édifie pleinement sur sa malice : il est à lui seul la cause première et originelle de notre impuissance au vrai et de notre tendance au faux, tant dans le premier homme qu'en nous-mêmes. Admettons en effet que dans l'individu que nous sommes, l'ignorance intellectuelle et la corruption morale se conditionnent et se précipitent mutuellement sans qu'on puisse assigner ni à l'une ni à l'autre, quand on les prend ainsi dans l'exercice de leur causalité néfaste, un rang de priorité ou un ordre de gravité : encore faut-il qu'elles aient été d'abord installées dans l'âme humaine où elles sont adventices. Or à quoi sont-elles dues originellement sinon à une défaillance morale, puisqu'il est bien entendu qu'il faut remonter jusqu'à la faute originelle pour avoir la raison dernière de notre inaptitude native à la vérité et à la vertu ? Après cela, Roger Bacon peut leur faire à l'une et à l'autre la part égale dans l'âme déchue de l'homme ; il peut encore les faire sortir l'une de l'autre dans une sorte de parturition naturelle qui les fait croître et se multiplier pour une œuvre de dévastation spirituelle : il n'en reste pas moins qu'elles sont manifestement l'une comme l'autre, dans le premier homme, l'effet du péché. Mais c'est une chose à contester que nos péchés actuels soient compris dans un déterminisme tel qu'ils sortiraient comme le fruit gâté sort d'une fleur empoisonnée, de l'ignorance intellectuelle, et l'entreprendraient à leur tour pour en sortir encore inéluctablement aggravés et multipliés : dans l'homme que nous sommes tout comme chez notre premier père, le mal de l'esprit revient finalement au péché, et c'est la bonne et simple psychologie qui va nous en convaincre. Nous savons en effet que pour Roger, intelligence et volonté sont la même puissance de l'âme qui tantôt connaît, tantôt aime et agit, mais il faut se rappeler aussi que l'intelligence ne connaît que pour l'action, et nous posons donc en principe avec lui que cette puissance-là n'aurait pas de raison d'être qui connaîtrait la vérité sans l'aimer et la réaliser par la suite (1). Conséquences : la vérité n'est connue sous forme de vrai qu'autant qu'elle est au préalable plus ou moins indistinctement désirée et aimée sous forme de bien : la fin ne préexiste-t-elle pas aux moyens ordonnés à son accomplissement ? Lors donc que cette puissance est mauvaise qui devrait désirer et opérer le bien, cette autre ne peut pas ne pas être erronée qui devrait connaître le vrai pour le présenter clairement à la volonté aux fins de réalisation ; au fond, si le vrai n'est pas connu comme tel par l'intelligence, c'est qu'il n'est pas désiré préalablement comme bien par l'appétit, sans que le principe

(1) *Comm. Natur.*, Lib. I, pp. 309-310, édit. Höver, Cf. *Op. Maj.*, III, p. 85 ; — *Ibid.*, II, pp. 243-244 ; 375 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 2, édit. Steele. — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I, pp. 27 ssq.

pour cela cesse d'être vrai suivant lequel nous ne pouvons réaliser un bien par notre volonté sans l'avoir au préalable connu par la raison (1) : le mal dans le vouloir est la racine même du mal intellectuel qui se nomme l'ignorance et l'erreur.

Ainsi nos ignorances et nos péchés, en s'appelant mutuellement, peuvent avoir — apparemment — le triste privilège de nous enfermer irrémédiablement dans un circuit qui nous achemine à la ruine spirituelle ; nous savons par qui ce cercle fatal a été primitivement scellé et par qui tous les jours il l'est davantage ; nous tenons le secret de notre réforme intellectuelle et de notre éducation morale : visons le péché, et conquérant la vertu, nous acquèrerons du coup les plus pures lumières du savoir.

Tout est bien là en effet : si par un effort moral constant et vigoureux, nous cherchons à être bons, la nature et Dieu se chargeront de nous accorder par surcroît la vérité. — Dieu, car la vertu est de sa part le gage des plus précieuses illuminations, illuminations toutes gratuites distinctes de l'illumination qu'il dispense uniformément à chaque homme venant en ce monde. Nous en avons la preuve dans la sagesse incomparable dont les Patriarches et Prophètes eurent le privilège, parce qu'ils furent des saints (2); dans les admirables clartés dont furent gratifiés les plus notables philosophes de la Gentilité sur les mystères de la foi, parce qu'ils pratiquèrent à un haut degré la vertu (3); dans les inspirations particulièrement d'un Sénèque qui a parlé des choses morales plus et mieux qu'un chrétien (4); dans le merveilleux pouvoir enfin dont jouit l'homme vertueux sur les choses et les êtres de la nature : l'âme juste en effet peut, toutes les autres conditions requises étant présentes, précisément parce qu'elle est pure, commander, surtout à l'aide de la parole, aux éléments et aux forces du monde (5). Or il doit en être des grâces illuminatrices comme des grâces

(1) *Op. Tert.*, p. 10; — p. 269; — *Compend. Phil.*, p. 402; — *Hist. Review*, p. 499.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 32; — *Op. Maj.*, II, pp. 169; 208; — *Op. Tert.*, pp. 32; 79.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 73; — *Op. Tert.*, p. 51; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 162; — *Compend. Phil.*, pp. 401-402; 423-424.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 363; — *Op. Tert.*, p. 72.

(5) « Natura obedit cogitationibus animae, maxime sanctitati ». *Op. Maj.*, I, pp. 402-403; — *Op. Maj.*, III, pp. 124-125. Nous avons parlé déjà de cette puissance du thaumaturge à propos de la troisième prérogative de la Science expérimentale [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. III, § II] et nous en parlerons encore à propos de l'illumination intérieure, seconde et souveraine expérience [Cf. II^e Partie. Chap. III]. La même idée se retrouve chez Gazali [Cf. Léon Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909, p. 139], à qui Bacon doit déjà sa métaphore du miroir.

opératives : l'homme juste et saint sait tout autant de choses merveilleuses qu'il fait de merveilles, pour ne pas dire, de miracles. Et si l'on veut s'expliquer maintenant ce privilège dont jouit la vertu de faire rayonner sur nous les grâces divines, qu'on s'adresse à la Perspective : elle nous fournit sur ce point un témoignage précieux, nous dirions plutôt une « expérience mathématique » parfaite, en nous montrant comment la divine lumière se réfléchit sur l'âme de ceux qui s'adonnent au péché, comment elle se réfracte chez des imparfaits, comment surtout ceux-là qui s'efforcent à la perfection morale, la reçoivent toute droite et toute pure et perçoivent du coup le vrai dans sa splendeur (1). — La nature, car la vertu n'est pas seulement la condition et la garantie des grâces illuminatrices, elle est aussi véritablement illuminatrice par elle-même : elle éclaire notre âme en la clarifiant comme le péché l'aveugle en l'obscurcissant, et cela non seulement dans les vérités qui sont du ressort de la science morale, mais aussi dans toute autre vérité et dans toute autre science (2). Pour reprendre la comparaison si chère à Gazali, l'âme vertueuse est comme un miroir dont la substance lucide laisse transparaître avec tout leur éclat et toute leur beauté les formes des choses, et nous savons déjà quel fond nous pouvons faire sur cette image, chez le philosophe de la grande loi de la multiplication des forces : l'âme essentiellement passive, reçoit des choses immédiatement leurs espèces; elle les perçoit de même, ou plutôt il devrait en être ainsi dans toute connaissance, car ces intuitions sont réservées en fait à la connaissance sensible et intellectuelle du monde corporel, et refusées — telle est la loi commune ici-bas de l'intelligence humaine — à la connaissance du monde suprasensible et spirituel. Notre intellect serait-il donc irrémédiablement condamné à tirer, suivant la formule d'Aristote, l'intelligible du sensible ? Ne parlons plus de ces illuminations divines dont nous disions à l'instant qu'elles confèrent aux âmes pures d'incomparables clartés sur le monde des choses intelligibles et dont nous dirons plus loin qu'elles sont bien en effet ou font bien chez nous des intuitions (3), et considérons seulement notre nature : n'a-t-elle pas inscrite en elle déjà la promesse de notre libération intellectuelle, et inclus dans sa puissance les moyens de nous faire recouvrer la vue spirituelle ? Qui nous aveugle en effet, sinon le corps ? et qui consume notre aveuglement, sinon le péché ? Clairvoyants, nous le serons donc, en étant vertueux, et l'on comprend comment Roger Bacon peut voir dans la vertu la source des plus pures illuminations sur les vérités avant

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 216-217; — *Op. Maj.*, II, p. 163; — *Op. Tert.*, p. 227.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 171; — *Op. Tert.*, p. 51.

(3) II^e Partie, Chap. III. *L'Expérience de l'illumination*, § I.

tout du monde spirituel et surnaturel (1), ou jusqu'à quel point encore il fait sienne certaine parole d'Augustin reprenant une sentence du vieux Socrate (2), ou pourquoi surtout il nous dit avec Avicenne que la purification du péché est le moyen pour nous de connaître et de goûter ici-bas les délices de la félicité future (3) : ainsi dans l'âme pure, non seulement l'intelligence a des « entre-vues » des mystérieuses réalités de l'au-delà, mais le cœur aussi a ses avant-goûts de la béatitude, et pourrait-on même concevoir qu'il en soit autrement si c'est la même puissance chez nous qui tantôt connaît et tantôt aime ? En vérité, l'âme pure est bien un miroir transparent qui nous représente fidèlement tout ce qui se présente à lui, et ce sont les deux mondes composant notre univers qui lui sont présents dans leurs espèces.

Une remarque toutefois et deux réserves. Il est sûr que la vertu nous mérite de la part de Dieu des illuminations qui font rayonner sur nous tout particulièrement les vérités et réalités du monde spirituel, mais nous ne saurions affirmer aussi sûrement qu'elle nous méritait déjà de la part de notre seule nature des illuminations sur le même objet, comme si la pratique morale détenait en elle de telles visions et comme s'il ne tenait qu'à nous, sans l'aide spéciale de Dieu, de les avoir (4). La pensée de Roger Bacon en effet ne nous paraît pas ici très ferme : il nous dit bien — c'est là son idée — que la vertu est, dans tout ordre de vérité, par elle-même clarificatrice, et — c'est là son image — qu'elle nous clarifie en faisant transparaître en nous comme à travers un miroir fidèle, les formes mêmes des choses ; d'où nous songeons aussitôt que cette idée illustrée par cette image, image empruntée à Gazali et toute pénétrée de l'inspiration néoplatonicienne, peut bien reconnaître à l'âme pure le privilège de percevoir spontanément d'intuition ce qu'elle reçoit en effet directement des deux mondes à l'horizon desquels elle est naturellement située, une intuition même dont elle ne saurait être frustrée chez le disciple fervent de Robert de Lincoln pour qui l'âme humaine, quand elle est pure, peut recouvrer chez certains privilégiés

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 263 ; 275. — Les intuitions d'un Sénèque prouveraient, pour le dire en passant, la puissance illuminatrice de la vertu : *Op. Tert.*, p. 306.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170 ; — *Compend. Phil.*, p. 407 ; — parole qui nous donne un renseignement précieux sur la façon dont la vertu par ses illuminations nous ferait savoir.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 243.

(4) Guillaume d'Auvergne qui reconnaissait, lui aussi, à la vertu le privilège de nous illuminer, tenait pourtant qu'elle n'était pas illuminatrice sans la grâce divine : *De Universo. Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera*, I. Orléans 1674, p. 1056, col. I F.

giés, assez rares il est vrai, les intuitions de l'esprit pur (1); que dis-je ? nous ne sommes pas sans penser, chez notre philosophe de l'expérience, à une certaine expérience, de la part de l'âme, de son objet spirituel, puisqu'alors elle le contemplerait à même sans l'intermédiaire des sens et du sensible (2). Mais il nous déclare aussi d'autre part et à deux reprises (3), que la loi commune de l'intellect humain est de passer du sensible à l'intelligible et qu'il n'y a qu'une illumination spéciale, aliàs, une illumination intérieure, qui puisse instaurer ici-bas dans notre âme le régime de l'intuition. Notre docteur oscille ainsi devant nous encore une fois entre les deux inspirations, platonicienne et péripatéticienne, dans la question de la connaissance humaine, et s'il les compose, c'est vers la première qu'il penche ici en reconnaissant aux esprits purifiés la vision propre aux purs esprits et c'est vers elle qu'il penchera mieux encore avec les intuitions de l'illumination intérieure. Ces visions de l'âme, en tous cas, dont la vertu aurait le secret, — et ce sont là nos deux réserves, — ne viennent pas remplacer chez l'homme vertueux la démarche discursive de l'intellect laquelle demeure toujours, nous le répétons avec Bacon, la condition commune du connaître humain ; surtout elles nous semblent bien ne pouvoir jamais être exhaustives et parfaites, s'il est vrai que l'homme ne peut arriver en rien sur cette terre à la complète et définitive certitude (4), une vérité qu'une curieuse expérience dite mathématique a « démontrée » ailleurs (5), en nous « montrant » que l'homme n'est jamais parfait, ne serait-ce que dans une seule science et dans une seule vertu. Il est donc bien entendu que notre âme est toujours une substance plus ou moins réfringente et nous pouvons dire en somme que la vision qui nous convient est la vision des imparfaits, la vision réfractée (6), en attendant que nous sachions comment Dieu vient nous faire voir lui-même, par l'infusion en nous d'une science dite intérieure dont nous aurons à gravir les degrés, le second étant justement celui des vertus, jusqu'aux plus sublimes intuitions de l'extase.

(1) *Comment. sur les Seconds Analytiques*, Lib. I, cap. 81, cité par Hauvé : *Histoire de la Philos. scolastique*, Paris 1872-1881. T. II, pp. 180-181.

(2) Tel est en effet le caractère de l'expérience baconnienne, pour autant de moins que nous l'avons constaté sur l'expérience des sens extérieurs. [Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § I, *L'intuition empirique*] : pour nous faire connaître la vérité des choses, elle s'adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité, et seule entre les méthodes, elle est à même, par ses procédés, de nous faire connaître ainsi la réalité à même.

(3) *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Commun. Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 23.

(5) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, *Ibid.*

(6) *Op. Maj.*, II, p. 163.

Pour être ainsi réduite à ses possibilités humaines, la puissance illuminatrice de la vertu n'en est pas moins incomparable, et elle s'accompagne encore d'une singulière puissance opérative qui, dans l'âme vertueuse, nous apparaît non plus seulement le don de Dieu, mais le don déjà de la vertu elle-même, étant un de ses propres attributs : les éléments et les forces de la nature sont à la discrétion du Juste comme la vérité est au bout de ses intuitions (1). C'est ce que les sages et les thaumaturges s'accordent à proclamer et à prouver chacun pour leur compte ; faut-il citer entre les sages, Socrate et, avec lui, les plus grands philosophes de l'antiquité ? Tous, au dire d'Augustin, ont vu dans la maïeutique morale un des plus sûrs ressorts de la méthode scientifique et nous ont laissé à nous Chrétiens l'exemple admirable de leur conduite (2). Concluons donc d'un mot toute cette analyse des rapports généraux entre le savoir et la vertu : le grand secret pour arriver à la science, c'est d'avoir la pureté de la conscience (3).

Entre toutes les vertus maintenant, deux surtout se rencontrent qui favorisent tout particulièrement ces deux ordres d'illuminations dont nous pouvons dire en vérité qu'ils sont l'un à la base, l'autre à la cime de la connaissance humaine, l'illumination traditionnelle et l'illumination intérieure, et ces vertus sont, on le devine, justement les vertus opposées aux deux vices que nous avons reconnus nous rendre sourds à la voix de l'enseignement, interprète de la Révélation primitive, et aveugles aux clartés surnaturelles de la grâce spéciale de la foi : l'orgueil et la volupté étaient les ennemis singuliers de cette double révélation divine, la modestie de l'esprit et la pureté du cœur en seront les amies toutes particulières et les alliées humaines, amies et alliées qui nous la concilient par l'attitude spirituelle

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 124-125 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 402-403.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 401-402.

(3) « Conscientiae puritatem amplectere », écrivait de son côté Thomas d'Aquin à un frère qui lui demandait comment étudier avec fruit [*Biblioth. de Toulouse*, MSS 610, Fol. 80, cité par Douais dans *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs*. Paris 1884, p. 145]. Roger Bacon déplore [*Op. Tert.*, pp. 54-55] qu'on ne commence pas de son temps l'instruction et l'éducation des enfants par l'enseignement moral, par des lectures édifiantes, telles que celles des Évangiles, des Épîtres des Apôtres ou encore des Livres de Salomon ; à toute cette jeunesse l'on fait apprendre au contraire une Bible versifiée, et ce qu'il y a de pire encore pour des âmes de Chrétiens, les fables d'Ovide ou d'autres poètes latins, sans le moindre égard pour les enseignements et l'exemple du « sapientissimi Senecae et optimi in vita » (*Op. Tert.*, p. 87) dont il a entrepris de composer un florilège (*Ibid.*, p. 56), c'est-à-dire un recueil des pensées choisies qui était bien dans la manière du temps : « Mihi... visum est, nous dit à l'époque Vincent de Beauvais [*Specul. Naturale* Prolog. c. 1],... quosdam flores pro modula ingenii mei electos ex omnibus fere quos legere potui... ordine summatis redigere ».

où elles nous mettent devant les vérités reçues des hommes et reçues de Dieu. La modestie ou simplicité de l'esprit d'abord est pour l'homme, être essentiellement enseigné, sa vertu par excellence professionnelle (1) ; le véritable savant sera donc conscient de sa propre indigence et accueillant aux sources de vérité qui peuvent la remplir ; il se gardera d'aborder les responsabilités du magistère doctoral sans la préparation qui convient, et pour ce faire, il cherchera l'enseignement partout où il peut le trouver, sachant qu'il combat ainsi chez lui la pire cause d'ignorance et d'erreurs, la superbe ou suffisance de l'esprit ; plus même il saura, plus volontiers il interrogera et écoutera les enfants et les vieilles femmes dans le sentiment que les têtes les plus hautes et les plus couronnées par la renommée ne sont pas les plus illuminées et que Dieu confère souvent les secrets de sa Sagesse aux âmes simples, parce qu'elles sont pures et humbles de cœur (2). La pureté, voilà bien en effet avec l'humilité le gage le plus sûr des illuminations divines les plus clarificatrices, les illuminations intérieures. Songez par exemple à ces illuminations qui nous font connaître et goûter dès ici-bas quelque chose de la félicité future : elles n'adviennent en nous, au dire d'Avicenne, qu'autant que nous sommes purifiés du péché, détachés de la tyrannie du corps et soustraits à l'obsession du monde sensible ; or quelle vertu, mieux que la pureté, répond à ces trois conditions de la vie bienheureuse ? Rien ne vaut donc pour recevoir les clartés de la révélation divine sur ces mystères de notre béatitude, comme de déposer, pour emprunter les propres termes du plus grand des philosophes Arabes, le joug de la volupté (3). Que dis-je ? Mais ces trois conditions, sous la plume d'Avicenne, nous semblent bien nous mettre à même déjà par elles-mêmes, une fois remplies, de savoir et de sentir ces sublimes vérités et réalités qui détiennent notre bonheur, et par conséquent la pureté du cœur, qui à elle seule répond à elles toutes, nous apparaît d'autant plus illuminatrice. Elle nous apparaît telle à nous surtout qui somme versés dans la doctrine générale de la connaissance, car elle vainc avec le corps dont elle réduit les instincts, la cause même de notre aveuglement spirituel : l'esprit libéré de la chair perçoit les espèces qu'il reçoit du monde des esprits et renoue ainsi à son profit la grande solidarité qui unit les mondes dans un même échange d'espèces reçues et perçues. Averroës l'avait donc bien dit dans son Commentaire sur le VII^e Livre de la Physique (4), et plus près de notre Bacon, son vieux maître Guillaume

(1) *Compend. Philos.*, pp. 425-426.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 25.

(3) *Op. Maj.*, II, pp. 242-243.

(4) *Compend. Philos.*, p. 410.

d'Auvergne (1), la chasteté est de toutes les vertus la plus impérieusement nécessaire dans la science et la science surtout du monde intelligible, et c'est ce que l'expérience vient nous confirmer d'une façon éclatante dans la personne de ce jeune disciple Jean (2) que Roger Bacon dépêche au Pape comme le confident et le meilleur interprète de sa pensée et comme la preuve aussi, vivante et parfaite, de sa doctrine morale sur ce point tout particulier des prérogatives intellectuelles de la pureté, « in argumentum perfectum ». L'« expérience » est intéressante à suivre (3), car c'en est bien une, et l'on remarquera avec quel soin notre théoricien et praticien de l'expérience exclut les causes possibles de la science de son élève, toutes, sauf une seule.

D'abord le fait : Jean est merveilleusement versé dans tout ce que l'homme peut savoir. Sans doute il y en a quelques-uns qui le dépassent sur quelques points particuliers, en philosophie par exemple ou encore dans l'étude des langues, mais personne ne se rencontre chez les Latins dont la science soit en tout supérieure à la sienne : il y a des domaines dans lesquels il rivalise avec tous, et d'autres dans lesquels il apparaît sans égal ; aussi personne ne peut se vanter de pouvoir se passer de son concours et le Docteur Admirable se reconnaît son tributaire tout le premier. Et maintenant la raison du fait. Serait-ce à son âge que notre savant doit une telle sapience universelle ? Mais il est tout jeune, vingt et un ans à peine, et l'on sait qu'au sentiment de Roger Bacon les jeunes gens, à cause de leur dépravation morale [inexistante en l'espèce], et de l'impossibilité où ils sont d'avoir pratiqué suffisamment l'expérience, sont moins aptes à la vérité scientifique que les vieillards riches de faits mûrement expérimentés, et rompus entièrement à l'exercice du savoir (4) : Jean n'a donc pas eu le temps encore d'éprouver ses forces et d'avoir la science de tout ce qu'il connaît en effet. Est-ce à sa fortune ? Mais il est très pauvre, et Roger sait bien, pour l'avoir déclaré après Aristote et l'avoir hélas ! éprouvé aussi, car il s'en plaint assez (5), que la science ne va pas sans loisir et sans les moyens fournis sinon par la richesse, du moins par une bonne aisance qui soit généreusement au service du sage. Est-ce à sa scolarité ? Car nous nous rappelons que l'homme ne peut savoir sans être

(1) *De Universo*, Secundae Paris, Pars III, Cap. XIX, édit. citat., p. 1054. Col. II G H.

(2) Cf. F. Picavet : *Jean, disciple de Roger Bacon*, dans *Essais sur l'histoire générale et comparée des Théolog. et des Philos. médiévales*. Paris 1912, pp. 255-264 ; — *Liber exemplorum*, édit. Little, pp. 61 ; 82.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 23-25 ; — *Op. Maj.*, II, p. 171 ; — *Op. Tert.*, pp. 61-63 ; — *Hist. Review*, pp. 506-507.

(4) « Experti et habent intellectum exercitatum in sapientia ».

(5) *Op. Tert.*, les cinquante premières pages.

longuement enseigné et sans enseigner longtemps lui-même. Mais jeune comme il est, il n'a pu lui-même ni recevoir ni dispenser l'enseignement qu'il faudrait, sans compter que son dénuement l'a empêché d'avoir ou de suivre des maîtres ; il est vrai que depuis l'âge de quinze ans il demeure près de notre moine, mais comme il devait servir ceux qui lui dispensaient le nécessaire, il n'a même pas en tout consacré la valeur d'une année à l'étude. Est-ce enfin à des qualités intellectuelles qui feraient de lui un prodige ? Mais ni son intelligence ni sa mémoire n'ont rien de remarquable. La raison de son merveilleux savoir n'est autre que sa valeur morale et principalement son innocence : il est vierge, sans aucune souillure, sans l'ombre d'un péché mortel, et Dieu sait pourtant si Roger a cherché à pénétrer sa conscience : il va même dans son horreur du péché jusqu'à porter un cilice sur sa chair. Il sait donc parce qu'il est pur : son âme est à ce point lucide qu'elle a pu sans grande étude saisir plus de vérités qu'on ne peut l'imaginer, « *ita habet animam claram et perspicuam quod modica instructione cepit plus quam potest aestimari...* », surtout elle doit à son innocence de recevoir d'en haut les plus précieuses illuminations, « *gratia Dei quae propter munditiam animae suae dedit ei...* », deux privilèges où nous retrouvons justement les deux prérogatives intellectuelles de la vertu. Roger Bacon peut-il après cela trouver et envoyer plus fidèle interprète auprès du Pape ? Certes il n'est pas sans connaître d'habiles et diligentes personnes dont les démarches et l'entregent serviraient singulièrement sa cause ; il a aussi des parents et des amis auxquels il porte grand intérêt et pour qui une mission si délicate serait une source d'honneurs, et de profits ; mais aucun ne convient mieux à un pontife aussi saint, aucun ne saurait être plus utile à un pape aussi savant que ce jeune homme si chaste et déjà si versé dans les connaissances humaines et divines : il est tout illuminé de la splendeur de la vérité et de la vertu et le chef de l'Eglise pourra voir et lire à travers lui, charte vivante de la généreuse pensée d'un réformateur, le message de science qu'il lui apporte. Jean d'ailleurs n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres (1) de la souveraine efficacité de la pureté (2) ; Roger Bacon a été professeur, il a eu des élèves, et il en a profité pour faire sur eux la même expérience : parlout il a cons-

(1) Remarquer qu'en célébrant la vertu et le savoir de son disciple Jean, Bacon parle tout d'un coup au pluriel, de deux jeunes gens qu'il aurait élevés lui-même et qui seraient destinés par la pureté de leur vie à promouvoir la réforme des études chez les Latins. *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) C'est aussi parce qu'il a « docilement » appris que Jean est parvenu à tant savoir, et il est donc moralement l'exemplaire parfait du savant. *Op. Maj.*, III, p. 23.

taté que les progrès de l'esprit sont étroitement commandés par l'innocence du cœur (1). N'est-ce pas encore la pureté des jeunes novices qui sauvent les ordres religieux de l'hérésie et d'une corruption irrémédiable (2) ? Et pour parler des séculiers, Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, dont notre franciscain vénère la mémoire avec tant de ferveur, n'a-t-il pas été un grand savant parce qu'il fut un grand saint d'une chasteté suréminente (3) ? Définitivement, la pureté du cœur est bien avec la modestie de l'esprit, le double ressort intime du vrai savoir.

Telle doit être la première démarche de l'âme en quête de vérité : se donner avec toutes les ressources de sa bonne volonté à la pratique du bien. Or, humbles et purs, nous le sommes ; nous avons satisfait aux obligations de la loi morale ; nous avons donc acquis ou mieux conquis par la vertu la science désirée. La méthode baconienne aura-t-elle avec la vérité trouvée épuisé son efficace, et va-t-elle se détendre maintenant dans la quiétude, la fin désormais atteinte ? Non : la science une fois advenue dans l'intelligence, une moralité nouvelle apparaîtra, moralité supérieure à celle dont notre science déjà s'était épanouie ; d'elle-même elle descendra de l'esprit dans le cœur et de là dans notre vie, parce que la lumière de la vérité irradiant l'intelligence se transforme d'elle-même en chaleur pour notre cœur et en mouvement pratique pour notre vouloir, « lux sapientiae cognita, de necessitate diligitur » ; elle descendra d'en haut aussi parce que les grâces divines s'irradient sur ce même intellect qui de spéculatif devient pratique, illuminent tout autant pour la science et pour la vertu, « illuminans ad scientiam et virtutem ». La sagesse une fois instaurée dans l'âme est ainsi doublement la source d'actions et d'inspirations morales, et sous l'action concourante de ces deux lois qui se trouvent régir en nous de la part de Dieu et de la part de notre nature, les illuminations morales et les illuminations scientifiques, cette moralité seconde portant ses fruits, une science nouvelle plus parfaite que la première va grandir et s'épanouir, de laquelle se dégagera une moralité plus pure encore, et ainsi de suite, moralité et sagesse s'entretenant, s'appelant l'une l'autre,

(1) « Et hoc probavi diligenter in multis juvenibus mundis, qui propter animae innocentiam profecerunt ultra id quod dici potest... ». *Op. Maj.*, II, p. 171.

(2) *Compend. Philos.*, p. 430.

(3) *Ibid.*, p. 432. Mathieu Paris dit en effet de lui, en citant les paroles mêmes du Cardinal Egidius au Pape Innocent IV qu'une réponse de l'évêque de Lincoln avait irrité : « C'est un homme de haute vertu, plus excellent et plus religieux que nous..., un amant de la chasteté. » (*Histor. Major.* ad ann. 1253). Et on lit par ailleurs dans les Annales de Nicolas Trivet : « Hic vir fuit lucidissimae doctrinae totiusque exemplar virtutis » (édit. Hog. Londres 1845, p. 242).

se haussant enfin jusqu'à la perfection qui peut revenir à l'homme d'ici-bas. Serions nous donc repris par ce cercle dont nous paraissions plus haut être les victimes et qui maintenant nous achemine invinciblement, semble-t-il, non plus à rebours vers notre déchéance intellectuelle et morale, mais en constant progrès vers notre perfection spirituelle ? Oui, mais à condition de l'avoir d'abord brisé quand il nous conduisait à l'ignorance et au péché, et de l'avoir renoué pour qu'il nous conduise à la science par la vertu et à la vertu par la science, à la condition surtout de continuer à le réduire dans son déterminisme régressif et à le favoriser activement dans son mouvement libérateur, et cette tâche, c'est celle même de notre liberté. Le déterminisme baconien ne tient pas devant l'affirmation catégorique que notre philosophe fait à maintes reprises du libre arbitre, devant le rôle surtout qu'il assigne à notre volonté dans l'œuvre de notre régénération intellectuelle par la pratique morale. Le ciel avec ses constellations peut influencer sur nous au point de nous permettre maintes prévisions sagaces sur les événements les plus contingents de ce monde sublunaire, la liberté reste sauve, « salvo suae libertatis arbitrio » (1); nous pouvons, à l'aide de la puissance merveilleuse de la parole, produire les plus étonnants changements sur la nature physique et morale des humains, la liberté humaine n'est pas viciée (2); nous pouvons accomplir toutes les autres merveilles de la science expérimentale, les hommes n'en sont pas déterminés pour cela (3); nous pouvons même tirer l'horoscope des religions pour le plus grand profit de l'Apologétique chrétienne, la volonté humaine n'est pas pour autant méconnue dans son attribut essentiel (4). De même, le péché peut nous condamner à l'ignorance et l'ignorance au péché, la vertu peut nous conférer la science et la science la vertu, toutes ces convenances ou affinités naturelles sont en nous des rouages commandés par notre liberté, et les instruments mêmes, dans sa main, de notre libération. C'est ce qu'il était bon de proclamer une bonne fois : comme elle était autrefois l'ouvrière de notre déchéance quand nous descendions du même pas vers le mal et vers l'erreur, notre volonté libre est l'ouvrière maintenant de notre perfectionnement spirituel quand il va de front à la vérité et à la vertu.

Il faudrait pourtant se garder de croire que la pratique du bien nous suffise en fin de compte, suivant Roger Bacon, pour arriver au vrai, et même qu'elle ne soit si nécessaire à ses yeux que comme moyen de nous

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 246; 249; 390; — *Op. Tert.*, p. 270.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 124-125.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 217.

(4) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 169.

acheminer à lui : deux points sur lesquels il importe en terminant de bien s'entendre, car nous sommes amenés à eux par toute cette doctrine morale et ils nous amènent à leur tour à mieux pénétrer encore son thème et son esprit. Certes, la vertu nous est indispensable pour savoir vraiment de science, mais elle ne saurait suffire à cette tâche. Déjà elle dépend elle-même d'un certain savoir, puisque la raison et une raison véridique est préalable, suivant l'adage, à une volonté droite (1), et donc le mal moral a beau être le mal fondamental et conditionner toute maïeutique conforme, encore faut-il que nous nous ménagions d'abord des clartés pratiques afin d'arriver ainsi par le vrai au bien. Surtout, quand le savoir dépend d'elle, il ne dépend pas d'elle seule, car il ne suffit pas d'être vertueux au savant pour qu'il soit tel : il lui faut encore, avec la pratique morale, la pratique de la méthode, et cette méthode spécifiquement scientifique est double ; nous connaissons l'une déjà quand la science qu'il s'agit de constituer s'appelle la science de la philosophie : c'est celle de l'expérience par les sens extérieurs, et le domaine de la nature est si bien sa chose, elle y fait même tant de promesses qu'on la voit chaque jour tenir, que la pratique morale semble être alors seulement une sorte de propédeutique générale à laquelle doit s'assouplir le savant pour conjurer le mauvais sort du péché sur son savoir et se concilier les prérogatives scientifiques de la vertu : nous connaissons l'autre par la suite avec l'expérience de l'illumination intérieure où la vertu cette fois nous met à même, devant les vérités et réalités du monde spirituel, tout au moins de recevoir de Dieu les illuminations qui nous les certifient, sinon de les percevoir déjà par elle toute seule de la même perception dont nous percevions tout à l'heure avec nos sens la vérité du monde physique. De cette pratique des deux méthodes, expérimentale et morale, les grands sages fidèles et infidèles nous ont donné l'exemple : l'on rencontre en effet des philosophes de la Gentilité qui ont été gratifiés par Dieu d'incomparables illuminations, et cela parce qu'ils ont pratiqué héroïquement la vertu ; de fait encore les Patriarches de l'Ancienne Loi ont connu tous les secrets du savoir naturel, parce qu'ils furent de grands saints ; mais Patriarches et Philosophes étaient aussi de grands savants versés dans la pratique de l'expérience physique (2), et de son côté l'âme sur laquelle se déversent les lumières de l'illumination intérieure s'exerce à toutes les ascensions de la science mystique dont la vertu constitue seulement le second degré. Pas plus d'ailleurs que la prati-

(1) *Op. Tert.*, p. 10 ; — *Hist. Review*, p. 499.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 32 ; 54 ; 58 ; 67 ; — *Op. Tert.*, pp. 105-106 ; — *Hist. Review*, p. 508. — Nous reviendrons sur ce point en décrivant le mode de la Révélation primitive encyclopédique : II^e Partie. Chap. IV. § I.

que morale ne dispense des deux expériences, la pratique d'une expérience ne dispense de la pratique de l'autre, l'homme d'une part ne pouvant connaître le dernier mot de la nature que par l'illumination divine et ne pouvant d'autre part rien savoir des sens spirituels de la vérité sacrée qu'à travers le sens littéral, aliàs la vérité naturelle elle-même, de telle façon qu'à côté du grand principe moral de la méthode, son grand principe intellectuel semble bien être pour Bacon celui de la connexion des sciences (1) : les sciences s'entretiennent les unes les autres, et dès lors qu'elles se prêtent ainsi aide et secours comme les parties harmoniques d'un même tout, nul ne peut connaître l'une d'entre elles qu'il ne connaisse aussi les autres, et c'est pourquoi le théologien par exemple ne doit pas seulement pratiquer la vie spirituelle pour jouir des visions correspondantes, mais doit être encore le savant universel. Concluons donc que, comme la matière appelle la forme une fois seulement qu'elle y est disposée, de même l'intelligence n'est habilitée à savoir une vérité donnée et à recevoir à son sujet les illuminations divines qu'autant qu'elle fournit, tout compte fait de la part qui revient à la bonne volonté, les étapes préparatoires intellectuellement requises.

Cette vertu pourtant qui n'est pas seule nécessaire pour que nous sachions sûrement le vrai, ne serait-elle pas nécessaire seulement ou ne le serait-elle pas surtout en raison de sa mission sapientielle ? C'est peut-être ce que l'on serait tenté de croire devant toute cette pédagogie morale de l'intelligence, si l'on songe surtout à l'esprit utilitariste de notre vieux maître d'Oxford (2), et c'est sûrement ce que l'historien ne saurait conclure sans commettre la plus grave méprise. Si le mal moral est fondamental par rapport à notre impuissance intellectuelle en ce sens que, tout compte fait des rapports de l'ignorance et du péché, c'est bien lui en somme qui originellement la précède et la cause, le bien moral l'est de même par

(1) *Op. Maj.*, III, p. 79; — *Op. Tert.*, pp. 18; 20; 37; — *Hist. Review*, p. 514. — Cet ordre n'est pas l'ordre organique qu'on pourrait croire; si les conclusions des unes servent aux autres de principes, telles les conclusions des autres sciences par rapport aux principes de la morale [*Op. Maj.*, II, p. 224] et les conclusions de la morale par rapport aux principes de la Théologie [*Op. Maj.*, III, p. 76], ce n'est pas tant comme les conséquences se subordonnent aux vérités dont elles procèdent, que comme les moyens s'ordonnent aux fins, de telle sorte que la science la première n'est pas celle dont les conclusions fournissent des principes de proche en proche aux autres sciences, mais celle que toutes les autres viennent servir : dès lors que l'utile ou le bien prévalent, la finalité est la norme. Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Chap. II. *Le Savoir*, § I. *La raison et la foi dans la sapience chrétienne*.

(2) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chapitre I. § I.

rapport à notre science, mais en ce sens plus profond qu'il la précède non seulement comme sa cause, mais aussi et surtout comme sa fin : ce n'est pas la vertu qui est ordonnée au savoir, c'est le savoir qui est ordonné à la vertu. Rien n'est bon en effet de ce qui nous est utile que le Bien (1), et comme rien n'a de vérité pour nous que ce qui a pour nous de l'utilité (2), rien donc n'est vrai et ne peut être et ne doit être vérifié que pour le Bien qui directement ou indirectement en est le fruit : toutes les sciences, quelles qu'elles soient, n'ont de sens et de valeur que pour la science et la pratique morales (3), la science expérimentale elle-même, dont nous disions pourtant qu'elle était la reine et maîtresse de tout le savoir naturel (4). En d'autres termes, ceux mêmes de Roger Bacon : la science est ou spéculative ou pratique ou plutôt toute science est de près ou de loin essentiellement pratique, car une science purement spéculative ne saurait exister, ne pouvant exciper d'un rendement quelconque pour notre vie du temps ou celle de l'éternité (5). Or il n'y a de science pratique que la science morale, car pratique se dit essentiellement de l'accomplissement du bien, et cette réalisation est la fin des fins (6) ; les autres sciences ne sont pratiques que parce qu'elles sont et dans la mesure où elles sont ordonnées à la Morale (7), et la Morale est si bien à elle seule la science pratique par excellence que lors même qu'elles sont ordonnées à elle comme à leur fin, les autres sciences peuvent encore être appelées comparativement à elle, des sciences spéculatives (8) : que si pourtant l'on veut signifier qu'elles sont essentiellement au service de l'action et de l'action utile, on leur donnera très bien le nom de sciences opératives (9). Parce qu'elle leur donne donc à elles leur raison d'être et à nous la raison de les comprendre, la Morale est bien la reine de toutes les sciences et comme telle, elle tient le sceptre même de la sagesse (10). La vertu peut maintenant

(1) *Op. Maj.*, II, p. 223 ; — *Op. Tert.*, pp. 48 ; 53 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 157 ; — *Compend. Philos.*, p. 397.

(2) *Op. Min.*, p. 324 ; — *Op. Tert.*, pp. 10-11.

(3) *Op. Tert.*, p. 53.

(4) *Hist. Review*, p. 511.

(5) *Op. Min.*, p. 324 ; — *Compend. Philos.*, p. 396.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 223 ; — *Op. Tert.*, p. 48 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 157 ; — *Compend. Philos.*, p. 397.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 85.

(8) *Compend. Philos.*, p. 397.

(9) *Ibid.*

(10) *Op. Maj.*, II, pp. 223-224 ; — *Op. Tert.*, pp. 48 ; 53-54 ; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 58 ; — *Compend. Philos.*, p. 397 ; — *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 20 ; — *Hist. Review*, p. 510. — Nous verrons plus tard que la Morale n'est pas autre chose que le nom profane de la Théologie : *Op. Maj.*, III, pp. 76-77 ; — *Op. Tert.*, p. 54.

nous apparaît comme le moyen d'arriver à la vérité ; nous savons que cette finalité en cache une autre primordiale : au fond, c'est la vertu qui l'emporte, et infiniment, sur la science, l'exercice de l'intellect pratique sur celui de l'intellect spéculatif, la sainteté de la vie sur la pure pensée (1).

Ainsi se trouve rectifié cet « Utilitarisme » dont le thème déjà n'avait pas été sans nous frapper et nous indisposer peut-être par l'outrance de ses formules (2), et se fait maintenant sainement et définitivement entendre dès lors qu'on le transpose sur le mode du moralisme. Que Roger Bacon proclame à maintes reprises qu'en tout on doit considérer seulement l'utilité, qu'une science est d'autant plus excellente qu'elle est plus intéressée, c'est un fait ; mais d'un autre côté, il affirme avec non moins d'insistance qu'en tout on doit viser seulement au Bien et que la science morale est la plus parfaite de toutes : d'une part, il enseigne que la vérité vaut d'autant mieux qu'elle est plus noble et plus magnifique, c'est-à-dire qu'elle rend mieux pour nos fins, et d'autre part, il déclare qu'elle est d'autant plus pure et plus certaine qu'elle est mieux à la fois l'effet et la condition de la vertu ; l'excellence de la vérité se mesure donc à la fois à son utilité pratique et à sa bonté morale. Utile, bien, qu'est-ce à dire ? Serait-ce que le bien et l'utile entrent en conflit quand ils viennent faire ainsi la vérité et nous la faire connaître ? Non : plus une vérité est utile, plus elle est vraie, mais aussi une vérité n'a son nom et son titre de vérité qu'autant qu'elle est déjà fondée sur le Bien ; il n'y a donc pas de vérités utiles qui ne soient bonnes, car seules les vérités bonnes sont utiles (3). Aussi toutes les sciences peuvent donner à l'utile tant qu'elles veulent, elles ne le peuvent qu'autant qu'elles viennent par cet utile servir nos intérêts moraux, « nec potest utilitas aliarum scientiarum cognosci nisi per hanc », autrement elles perdent toute leur raison d'être et toute leur valeur, « nisi bonum animae consideretur in quolibet opere et in qualibet operatione, ut omnia fiant et considerentur propter illud bonum, omnia sunt cassa et vana et nihil sunt » ; et nous ne sommes pas arrivés encore avec le Bien à la finalité sans fin, car nous verrons par

(1) *Op. Maj.*, II, p. 85 ; — *Op. Maj.*, I, p. 403 ; — *Op. Tert.*, frag *Duh.*, p. 178.

(2) *Op. Tert.*, p. 19.

(3) Remarquer combien s'unissent souvent chez Roger, au courant de sa plume, les points de vue du Bien et du Vrai, tout comme nous l'avons vu déjà les points de vue du vrai et de l'utile. « In veritate vitae seu scientiae » par exemple, où « in studio et in vita », sont des formules qui lui sont familières. *Op. Maj.*, III, pp. 7 ; 8 ; 13 ; 45 ; — *Op. Min.*, p. 320 ; — *Op. Tert.*, pp. 61 ; 70 ; 72 ; 73 ; 87 ; — *Compend. Philos.*,* p. 415 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 122 ; 137 ; — *Hist. Review*, p. 508.

la suite que les fins s'échelonnent ainsi et avec elles tout l'ordre des vérités-utilités et biens : la nature est ordonnée à l'art, l'art à l'utile, l'utile à la vertu, la vertu à la béatitude éternelle (1), — de telle sorte qu'en fin de compte la science n'a de vérité qu'autant qu'elle est la voie même du salut où elle conduit, utilité transcendante qui fait tout son honneur et toute sa noblesse, notre vie matérielle et spirituelle du temps, « sapientia est via in salutem » (2) : quelque utilitaire et positive que puisse paraître la science, elle est au sens éminent du mot science morale ou plutôt science moralisatrice et sanctificatrice. Le goût du positif chez Bacon, son « Positivisme », si célébré par des historiens, dans la science et dans l'action, n'empêche donc ni que l'une soit vraie ni que l'autre reste bonne ; l'utilité au contraire en nous qualifiant le vrai et en nous acheminant vers le bien, nous fait connaître l'un et réaliser l'autre, car elle est fondée sur l'un comme sur l'autre, bien loin de les fonder elle-même, et eux-mêmes se fondent à leur tour sur la vérité et le bien du Salut : l'Utilitarisme baconien est profondément religieux et moral comme il est à sa façon scientifique ; c'est l'Utilitarisme foncier d'une pensée foncièrement chrétienne dont nous verrons l'inspiration à l'œuvre avec la conception si curieuse de l'illumination intérieure, seconde et souveraine expérience.

Si nous nous sommes attachés autant à cette doctrine des conditions morales de la vérité, c'est que vraiment elle est attachante, et nous ne pouvons mieux faire maintenant pour conclure que d'en dégager brièvement l'inspiration historique et surtout l'intérêt profondément humain. La pensée morale de Bacon est avant tout d'inspiration essentiellement chrétienne, rappelons seulement quel fond nous l'avons vue faire sur la conception théologique du péché et songeons aussi à tout ce qu'elle emprunte à la Sainte-Ecriture, au livre de la Sagesse par exemple où il est écrit que la science n'entrera jamais dans une âme mauvaise dont le corps est soumis au péché (3); les deux passages de l'Evangile ne se trouvent pas cités dans les *Opus*, mais la doctrine baconienne est-elle ici autre chose que la mise en œuvre de cette parole du Christ de Saint Jean, « Qui facit veritatem, venit ad lucem », ou encore de cette autre du Sermon sur la

(1) *Commun. Natur.*, Lib. I, Pars II, pp. 127-128.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 36; — *Op. Maj.*, II, p. 366; — *Op. Tert.*, pp. 10; 53; 73; — *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 165.

(3) *Sapient.*, I, 4 : « In malevolam animam non introibit sapientia nec habitabit in corpore subdito peccatis ». *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Philos.*, p. 407.

montagne, « *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* » (1) ? Et puis, elle doit beaucoup à Saint-Grégoire dont elle met largement à contribution une même formule (2); surtout, elle puise dans Saint-Augustin (3) et nous savons que cette idée du primat du bien et du vouloir était une des idées chères au génie d'Augustin (4) et une des thèses les plus caractéristiques de l'augustinisme médiéval (5). Mais, on le devine, notre Bacon avait aussi ses autorités profanes, et c'est sans réserve qu'il leur faisait confiance dans la personne entr'autres d'Aristote, de Cicéron et surtout de Sénèque, sage entre tous les sages à qui Dieu a conféré de sublimes illuminations (6) : il nous a laissé quelque part (7) l'inventaire de sa bibliothèque morale, et le bon moine du ^{xiii}^e siècle nous atteste ainsi qu'il avait les fréquentations d'un homme de la Renaissance ; il n'était pas d'ailleurs le seul de son temps (8), et cet humanisme même — songeons à l'école de Chartres (9) — n'avait pas attendu le ^{xiii}^e siècle, à la grande indignation des spirituels et flateurs d'hérésie qui avaient fort à faire. Une influence intéressante à noter surtout est, après celle de Socrate interprété par le

(1) C'est cette parole du Christ que citait déjà Guillaume d'Auvergne dans l'enseignement de la même doctrine morale : *De Universo, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX, p. 1054. Col. II G.*

(2) *Homil. in Evang.*, II. 30 : « *Amoris probatio est operis exhibitio* ». *Op. Maj.*, II, pp. 170; 374; — *Compend. Philos.*, pp. 402; 413.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 170; — *Compend. Philos.*, p. 407.

(4) Dont elle conditionnait toute la doctrine des conditions morales du savoir : *De Quantit. animae*, cap. XIV, n° 24; — *De Vera Relig.*, cap. X, n° 20; — *De Morib. Eccles.*, Lib. I, cap. I, n° 1; — *De Ordin.*, Lib. II, cap. XIX, n° 51; — *Contra Faust. Manich.*, Lib. XXII, cap. LII; — *De utilitate credendi*, cap. XVI, n° 34; — *Epistol. CXL*, cap. XVIII, n° 48; — *Lib. XXXIII qq.*, quaest. 66 in medio; — Cf. au début des *Soliloques* (Lib. I, cap. I, n° 3) la belle prière : « *Deus... quem nemo invenit nisi plene purgatus* ». Cf. Mausbach (Josef) : *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Fribourg 1910, T. II, p. 355 ssq. — On sait que Saint Augustin reprochait aux Néoplatoniciens leur orgueil intellectuel qui ne pouvait s'accommoder de l'humilité chrétienne, condition indispensable des illuminations de la foi : *De Civitate Dei*, Lib. X, cap. XXXIX, n° 2.

(5) Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 56; Cf. aussi Oskar Renz : *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. Supplementband zum 60 Geburtstag Cl. Baeumkers*, pp. 269-285.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 363.

(7) *Metaphys.*, p. 21.

(8) La plupart en effet de ses grands contemporains font preuve comme lui, en ce siècle de renouveau, d'une prodigieuse lecture, sinon d'un goût aussi fervent pour toute l'antique pensée profane.

(9) Cf. Clerval : *Les écoles de Chartres au Moyen-Age du V^e au XVI^e Siècle*. Paris 1895, pp. 144-321.

Stagyrite (1), celle des Arabes (2), Averroës, Avicenne surtout et Algazel, et c'est ainsi qu'à travers eux comme à travers déjà Saint Augustin se continue jusqu'à Bacon la tradition néoplatonicienne dont l'action est si curieuse à dépister et à doser dans toute l'histoire de la pensée médiévale. Ce passage en particulier de l'*Opus Majus* où Roger nous a montré à la suite d'Avicenne (3), comment le péché et le divertissement de l'âme occupée dans le monde sensible nous empêchent de connaître et de goûter le monde intelligible, et comment par conséquent la purification de l'âme (4), son détachement du corps et du monde corporel sont des conditions absolument nécessaires pour percevoir et savourer les vérités et réalités du monde suprasensible, est de la plus pure inspiration Plotinienne (5), sans pourtant que nous entendions dire par là le moins du monde que Roger Bacon ait été sur ce point en son temps un interprète du fameux thème alexandrin, comparable à Guillaume d'Auvergne par exemple (6), qui le précède quelque peu dans l'histoire et de qui il procède aussi dans sa conception d'une illumination universelle (7).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 171; 263; *Compend. Philos.*, p. 409.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 170-263; *Op. Tert.*, p. 55; — *Compend. Philos.*, pp. 407; 410; — *Metaphys.*, p. 20.

(3) *Metaphys.*, Lib. IX, cap. 7, passage cité par Münck : *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris 1859, p. 364.

(4) « *Mundificatio a peccatis* » : ce mot est la traduction littérale de la fameuse καθάρσις Plotinienne, et l'on peut faire une remarque analogue pour les autres expressions « occupatio circa corpus » et « subtractio animi a naturali suo desiderio regendi corpus », « mundi sensibilis amplexus » ou « occupatio hominis cum isto mundo sensibili » et « suspensio mentis ab hoc mundo sensibili ut adhaereat saeculo intelligibili », que nous trouvons avant chez son maître Guillaume d'Auvergne.

(5) Rappelons seulement cette sentence de Plotin qu'on pourrait aussi bien mettre comme exergue à toute sa doctrine des conditions du savoir : « Καθαρόν γὰρ καὶ τὸ θεῖον, καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη ὥς τὸ μυούμενον ἔχει προνοήτιν » (Ennéad. I, Liv. II). — Cf. Ed. Zeller : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. II Zeil. 2 Abteilung : *Die Nacharistotelische Philosophie*. 2 Hälfte. Leipzig. 1903 p. 213; — L. Pisynos : *Die Tugendlehre des Plot. mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis*. Dissert. Leipzig. 1895.

(6) Dans son « *De Immortalitate animae* » plagé du traité correspondant de Dominicus Gundissalinus [Cf Bülow : *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalt.*, Bd II Appendice] et dans son traité *De Anima*. Cf. Math. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Willh. von Auvergne*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd. II.

(7) L'on a déjà sûrement remarqué qu'en exaltant ainsi la vertu et tout particulièrement la modestie de l'esprit et la pureté du cœur, Roger Bacon est bien le fils de Saint-François, qui tenait la simplicité pour la sœur de la sagesse, [« Hanc (simplicitatem) in fratribus litteratis et laicis requirebat

Quoi qu'il en soit de toutes ces sources et de la manière et de la mesure dont elles l'inspirent, la pensée de Roger Bacon n'est point ici seulement en rapport avec un mouvement particulier de la philosophie dans l'histoire, elle est un des aspects les plus vrais de cette universelle philosophie dont on dit qu'elle est la philosophie éternelle. Vertueux en effet l'homme doit l'être, non seulement pour savoir le bien — c'est entendu — mais aussi pour bien savoir : la science d'abord, toute science, est par elle-même austère et elle est même à elle seule déjà, en quelque sorte, une vertu par l'attitude qu'elle nous commande, attitude de recueillement intérieur et de pacification spirituelle, de discipline et de labeur, de modestie aussi et de sincérité, par l'allure encore idéaliste qu'elle implique de la part de l'esprit en quête d'une vérité qui le sollicite toujours plus loin et plus haut que lui-même, par le retentissement bienfaisant qui éveille en nous les mêmes échos et les mêmes voix qu'entend et écoute déjà pour sa part l'homme de bien ; que sera-ce quand il s'agit de cet ordre de vérités dont Pascal dira plus tard qu'il faut les aimer pour les connaître et dans lesquelles en effet l'homme ne peut accueillir l'idée messagère de clartés, qu'autant qu'il tourne et épanouit son âme du côté où elle nous arrive alors, vers le bien et le divin ! — Et l'homme de science d'autre part, parce qu'il sait, doit être vertueux et vertueux toujours davantage : il se le doit à lui-même, car il doit pour son perfectionnement spirituel, aller de front au progrès ; il le doit aux autres, car il est investi d'un ministère social qui lui confère d'impérieuses obligations. Aller et revenir ainsi du bien au vrai, au nom de l'unisson de la science et de la vertu dans le concert de la perfection humaine, c'est tout le cycle de la maïeutique de notre moraliste : comme il le dirait volontiers lui-même en poursuivant une métaphore qui lui est chère, de la vertu comme d'un arbre fécond s'épanouit tout naturellement la Sagesse comme une fleur, et de la Sagesse sort à son tour la vertu comme un fruit, fleurs et fruits qui fleurissent et fructifient en d'autres fleurs et en d'autres fruits, toujours plus nombreux, toujours plus riches, ou encore comme le dirait plutôt un moderne, la lumière dans l'esprit se transmet comme une chaleur vivifiante dans le

Pater sanctissimus, non eam sapientiae contrariam credens sed vere germanam...; unde in laudibus quas de virtutibus fecit, sic ait : ave regina sapientia; Deus te salvet cum tua sorore pura sancta simplicitate. » Thomas a Celano. *Vita*, cap. 119, p. 266. Cf. *Sancti Francis opuscula*, édit. Wadding, de la Haye, p. 16], le frère, tout particulièrement de Saint-Bonaventure, pour lequel la vérité luit dans les cœurs purs comme le soleil reluit sur les boucliers d'or : *De septem donis Spiritus Sancti*. De dono fortitudinis, cap. 2. Cf aussi *Ibid. Collat.* IX, n° 9 : « Humilitas cum pudicitia est principalis columna sapientiae. »

cœur et de là comme un mouvement productif dans la vie, et la réciproque est tout aussi vraie de cette loi de la transformation des forces spirituelles. Grande et féconde pensée, déjà chère sous l'un de ses aspects du moins au vieux Socrate et nous livrant le secret de toutes ces vies qui consacrées à la science sont aussi et du fait même dévouées au bien, ou de toutes celles encore qui vouées au culte de la vertu y puisent souvent comme à une source mystérieuse les plus pénétrantes intuitions et les plus efficaces certitudes !

CHAPITRE IV

Finalité de l'Illumination

Dieu nous illumine de diverses manières, parce que l'illumination nous est, à des titres divers, nécessaire ; il a conféré aux Patriarches et Prophètes la plénitude du savoir philosophique, parce qu'ils étaient justes et saints ; il a révélé aux philosophes infidèles quelque chose des plus sublimes vérités de la foi, parce qu'ils étaient vertueux ; avons-nous donc, avec tout cela, satisfait à une explication suffisante de l'œuvre de la révélation ? Non, car c'est la fin qui en toutes choses est la dernière raison de tout (1), et il nous faut par conséquent maintenant remonter jusqu'à la considération de la finalité, en tâchant de dégager et de définir dans la mesure même où Bacon nous édifie ici sur sa pensée, l'idée qui préside en Dieu au plan de l'œuvre illuminatrice ; mais comme nous ne pourrions jamais mieux déterminer la fin générale qui règle la distribution des illuminations à travers le monde et l'histoire, qu'après avoir cherché les fins particulières et prochaines des diverses illuminations, quelles finalités allons-nous trouver d'abord aux trois grandes sortes d'illuminations et révélations divines ?

§ I. — LES ILLUMINATIONS ET LEURS FINS RESPECTIVES

Dans cette enquête sur la finalité de chaque illumination, c'est la Révélation — et nous entendons par là la manifestation faite à l'humanité dès l'origine des vérités sacrées — qui se présente à nous d'abord, car sa fin est toute obvie : elle a été faite en vue du salut du genre humain (2). Dieu en

(1) *Op. Maj.*, I, p. 100.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 367 ; — *Op. Tert. frag. Duk.*, p. 167 ; — *Metaphys.*, p. 38.

effet, suivant la parole de l'Apôtre (1), a voulu sauver tous les hommes; il a donc dû, en conséquence de ce décret gratuit, leur donner les vérités salutaires qu'ils devaient connaître et pratiquer, et c'est cette Révélation originelle qui nous les apporte. Nous avons là le thème même de la théologie classique, et Roger Bacon en le reprenant, le place tout naturellement au commencement de son Apologétique; nous le reprendrons nous aussi plus loin, cette finalité ne revêtant devant nous tout son sens qu'après avoir été suivie à travers les fins respectives des autres illuminations et qu'autant qu'elle nous permet de mettre, le moment venu, dans tout son relief de doctrine, l'idée directrice de la Providence illuminatrice.

Ce qui nous est moins manifeste, c'est la fin pour laquelle Dieu a révélé à l'humanité primitive, avec les vérités de la foi, toute la sagesse de la Philosophie. Nous savons déjà qu'une telle révélation encyclopédique était nécessaire, parce que l'homme déchu étant un être essentiellement enseigné, ne pouvait savoir sans la recevoir toute la vérité qu'il avait à connaître dans l'ordre humain et naturel comme dans l'ordre divin et surnaturel; mais pourquoi Dieu nous devait-il de la conférer ainsi totalement à l'humanité dès l'origine ? Cette nécessité de notre part est toute suspendue, de la sienne, à une fin, et cette fin, Roger Bacon nous la consigne expressément : c'est que cette Révélation religieuse dont nous venons d'établir la finalité, ne pouvait pas aller sans la révélation totale du savoir philosophique dont toute la raison d'être est de servir la Révélation sacrée (2), avec laquelle elle fait corps ou plus exactement à laquelle elle prête, au regard infirme de notre intelligence, un vêtement corporel, recevant d'elle en retour cet esprit ou sens spirituel qui fait toute son intelligibilité et sa noblesse. Et cette fin générale de l'intégrale révélation philosophique se spécifie suivant précisément les services spéciaux que celle-ci a pour mission de rendre à la religion révélée. La Philosophie a été totalement conférée d'abord pour permettre aux fidèles de comprendre et d'expliquer leur foi (3). Les vérités sacrées en effet sont, entre toutes, des vérités secrètes, et Roger Bacon les appelle aussi bien, à maintes reprises (4), les arcanes de la grâce et de la gloire; en raison de leur sublimité et de sa propre déchéance, l'homme doit

(1) Citée par Bacon, *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, pp. 32; 80; — *Hist. Review*, p. 508, in fine.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter intellectum legis »; — *Hist. Review*, p. 508 « huic [veritati divinae] intelligendae et exponendae... necessaria est philosophia ».

(4) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Hist. Review*, p. 508; etc..., — ces arcanes faisant pendant sous sa plume aux arcanes de la nature et de l'art: Cf « *L'Expérience physique chez R. Bacon* », chap. III, § II.

donc commencer par les croire (1), mais une fois qu'il leur a donné l'assentiment de sa foi, il doit s'appliquer à les connaître pour se les expliquer dans ce qu'elles ont pour lui d'intelligible, afin de mieux les croire encore par la suite dans ce qu'elles ont d'incompréhensible. Sans doute, un grand docteur comme Saint Grégoire a dit de la foi qu'elle n'a plus de raison d'être quand la raison humaine vient apporter à propos de ses vérités l'épreuve de ses démonstrations (2); mais il parlait d'une raison qui faisait appel seulement à ses propres moyens de connaître ou du moins n'en croyait surtout qu'à ses preuves, alors que nous parlons ici d'une raison qui avant de savoir les vérités sacrées leur a d'abord rendu hommage en les croyant, et qui pour les savoir puise en elles les raisons qui les expliquent (3). Or un tel traitement rationnel du contenu de la Révélation peut-il s'opérer autrement que par le ministère d'une science qui joue en quelque façon entre notre raison et les vérités divines le rôle de moyen terme et à laquelle l'homme est à même de naturellement prétendre, et cette science peut-elle être autre chose que la science philosophique elle-même ? Si donc dès l'origine la Sagesse divine devait être conférée à l'humanité dans la personne des Patriarches et Prophètes, du même coup devait être, pour l'expliquer, conférée aux mêmes bénéficiaires la plénitude du savoir philosophique, et c'est ce qu'en effet l'histoire nous témoigne : non seulement elle atteste que la Sagesse divine et la Sagesse humaine viennent toutes les deux et tout ensemble du même Dieu, mais encore qu'il en est ainsi, parce que la seconde est par destination imprescriptible ordonnée à l'explication de la première ; c'est cette finalité qui lui confère le droit de traiter par la raison les mystères divins ; c'est elle encore qui lui impose le devoir de s'attacher exclusivement au service de cette vérité qui vient régner sur les âmes pour les sauver ; c'est à elle aussi qu'elle est pour son propre compte redevable des plus précieuses clartés, car la Sagesse divine n'est pas seule à tirer bénéfice de ce concours et elle revault généreusement comme suzeraine à la Sagesse humaine ce que celle-ci lui a donné comme vassale ; c'est sur elle enfin que se fonde l'indéfectible accord de la raison et de la foi, fondant lui-même l'indéfectible unité du savoir. En quel sens devons-nous entendre ce profit remporté par la philosophie de l'accomplissement de ses fonctions de servante, comment et dans quelle mesure devons-nous surtout comprendre de sa part l'exercice de ses droits et de ses devoirs, ce sont là chez Bacon les questions délicates des rapports de la Philosophie et de la Théo-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22.

(2) *Homil.* 26 in *Evangel.*

(3) *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.

logie, et nous attendons pour les traiter le moment où sa doctrine de l'illumination nous ouvrira sa synthèse doctrinale.

Cette première finalité de la révélation philosophique originelle s'accompagne tout naturellement d'une seconde : la philosophie n'a pas été seulement intégralement révélée à l'humanité primitive pour l'intelligence des vérités de la foi, mais aussi pour leur mise en pratique (1), et l'on voit d'ici le prix tout particulier que notre Bacon sensible avant tout à l'utile ou rendement pratique du vrai, accorde à cette seconde fin de la révélation encyclopédique du savoir. Nous l'avons dit : peu importe la connaissance si elle ne se tourne pas à l'amour, si surtout en aimant on n'accomplit pas le vrai sous forme de bien, et cette sentence si vraie déjà de la vérité naturelle, l'est incomparablement plus de la vérité surnaturelle ; salutaires, les vérités de la foi le sont par définition, et parce qu'elles ont pour mission de nous conduire au salut, elles ont une valeur essentiellement pratique. Lors donc que la Sagesse humaine a été révélée conjointement avec elles pour que nous les expliquions, elle a dû être aussi révélée entièrement en même temps qu'elles pour que nous les appliquions, et c'est ce qui advient en effet, et à vrai dire, elle n'a été si bien ordonnée dans le dessein de la Révélation primitive à l'intelligence des vérités de la foi que pour nous les faire mieux vivre et accomplir. Tout le pouvoir de la philosophie est là : spéculative elle est tout entière ordonnée à la philosophie morale, et celle-ci à son tour est ordonnée tout entière, sous le primat de la Sagesse divine avec laquelle elle s'identifiera plus loin devant nous, à la consécution de la béatitude éternelle (2).

Il s'en faut pourtant que nous tenions toutes les fins pour lesquelles la Sapience philosophique a été totalement révélée aux origines en même temps que la Sagesse divine. Sénèque dit de la vérité avec cette élévation et distinction de style qui le caractérisent (3), qu'il n'a tant de plaisir à l'apprendre que pour mieux par la suite en instruire les autres : fût-elle la plus belle et la plus magnifique, ajoute-t-il, je ne la goûterai jamais tant que je la garderai pour moi seul (4). Ainsi le chrétien doit parler des vérités de la foi : elles apportent au monde le salut, elles doivent donc être communiquées, propagées, dilatées, et c'est là précisément la troisième grande finalité de la révélation encyclopédique originelle : la philosophie a été dispensée intégralement pour servir à la diffusion de la Révélation

(1) *Op. Maj.*, III, p. 68 « propter executionem legis » ; — *Hist. Review*, p. 508 « veritati divinae exsequendae necessaria ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Metaphys.*, p. 6.

(3) « Elegantissimus Seneca ».

(4) *Epistola* VI, citée par Roger Bacon : *Metaphys.*, p. 2.

à travers l'humanité tout entière (1). Et le moyen en effet pour la vérité divine de s'étendre sans elle ? Cette « persuasion » de la foi diffère évidemment suivant qu'elle s'adresse à ceux qui croient déjà ou à ceux qui ne croient pas encore (2). Elle s'appelle dans le premier cas la prédication ; son objet est alors d'exhorter le fidèle à l'amour et à la pratique des divines vérités, de lui rappeler avant tout celles d'entre elles qui sont les plus salutaires, comme la malice du péché, la beauté de la vertu, la gloire de la béatitude, etc..., toutes vérités qui sont d'elles-mêmes plus familières au cœur qu'à l'esprit du croyant (3), et qui aussi bien, nous le verrons en son temps (4), ne peuvent être efficacement enseignées que par les arguments d'ordre « rhétorique et poétique », lesquels ressortissent par leurs conditions à la logique ou plutôt à la musique qui est à son tour une des parties les plus éminentes des mathématiques (5). La prédication nous apparaît ainsi un art philosophique, et c'est pourquoi la philosophie a été révélée avec les vérités du salut, pour que les fidèles, en les entendant prêcher, se sauvent effectivement par elles.

Mais il ne suffit pas de confirmer ceux qui croient dans leur foi et dans la pratique de leur foi, il faut encore porter la vérité à ceux qui ne croient pas encore pour les convertir, et c'est en vérité, pour notre révélation totale de la science philosophique, une de ses fins les plus impérieuses, de répondre à cette nécessité de l'apostolat : qu'on se reporte par exemple à la page vigoureuse où Roger Bacon dresse le bilan de la vraie foi dans le monde (6), et l'on verra comme il sentait le prix et savait bien l'urgence du devoir sacré qui oblige la conscience chrétienne, à promouvoir la diffusion de la religion véritable au milieu des peuples de la Gentilité et du monde chrétien séparé. Cet apostolat s'opère encore par la prédication, mais cette seconde prédication est avant tout un enseignement, et cet enseignement est expressément une démonstration de la foi et de ses vérités. Or, il n'y a d'autre démonstration de la foi, comme nous le verrons encore ailleurs (7) que celle de l'humaine raison, les autres moyens étant dans l'espèce inopérants : les incroyants ne peuvent être amenés à la foi véritable qu'autant que nous allons à eux par la même voie par laquelle ils vien-

(1) *Op. Tert.*, p. 80 : « propter extensionem legis » ; — *Op. Maj.*, III, p. 68 ; « ut fiat ejus persuasio et communicetur et dilatetur ».

(2) *Op. Tert.*, p. 305.

(3) *Compend. Philos.*, p. 427.

(4) Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*, chap. III, § II.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 101.

(6) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 165 ; — Cf aussi *Compend. Stud. Theologiae*, p. 32.

(7) Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon. Ibid.*

nent à nous, et cette voie commune c'est celle de la philosophie, laquelle, dans cette œuvre de communication des vérités surnaturelles, opère par raison démonstrative. C'est donc bien parce qu'elle doit fournir les moyens de prouver la vraie foi, que la philosophie a été révélée en même temps que les vérités sacrées (1), et — n'est-ce pas là tout son honneur et tout son prix (2) ? — elle n'est autre, en définitive, que le moyen d'ouvrir toute grande à l'humanité tout entière la voie du salut (3). Nous n'avons point à entrer dans cette curieuse Apologétique qui aussi bien mérite toute une étude pour elle-même, si grand est l'intérêt qu'elle présente pour l'histoire de la pensée chrétienne dans ses essais au moyen-âge pour systématiser les preuves de la vérité de la foi ; cette troisième finalité de la révélation philosophique nous amène aussitôt à déterminer la quatrième et dernière.

En dépit en effet du zèle apostolique des prédicateurs de la foi et de la merveilleuse efficacité de la philosophie, beaucoup d'infidèles persistent dans leur incrédulité. Non seulement ils demeurent dans leur pays où ils croissent et se multiplient malgré les guerres comme celles des croisés, mais encore ils prennent l'offensive, et portant le fer et le feu dans les régions déjà converties, ils deviennent un perpétuel danger pour la sauvegarde de la foi. Puisqu'aussi bien ils sont prédestinés à la mort éternelle, il faut les réprimer et les réduire. C'est là l'office des princes et de leurs armées sans doute, mais c'est aussi et surtout la tâche de sages qui, par la vertu des œuvres de la science expérimentale, par la puissance par exemple de leur seule parole, connaissent le secret de produire, pour le service du vrai Dieu, les choses les plus merveilleuses, et cela sans dommage pour le sang chrétien (4). Mais la science expérimentale est, après la morale, la plus noble partie de la philosophie dont elle s'assujettit toutes les autres sciences en guise de servantes, et voilà pourquoi la Sagesse philosophique a dû être intégralement révélée, en même temps que la Sagesse divine, pour assurer dans le monde sa défense et son triomphe (5).

Telle est, répartie dans les fins qui la composent, la grande fin générale de la révélation du savoir philosophique : révélée, la philosophie l'a été

(1) *Op. Maj.*, III, p. 68: « ut probetur » ; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter probationem legis » ; — *Hist. Review*, p. 508: « veritati Dei probandae necessaria ».

(2) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 165.

(3) *Op. Tert.*, p. 51.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 123 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 401-402 ; — *Op. Maj.*, II, p. 221 ; — *Op. Tert.*, pp. 4 ; 51-52 ; 95-96 ; 116-117 ; — *Compend. Phil.*, p. 395 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 98, et *Frag. Little*, p. 19.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 68 ; — *Op. Tert.*, p. 80: « propter defensionem » ; — *Hist. Review*, p. 508.

en même temps que la foi, pour la servir, c'est-à-dire pour nous permettre de la comprendre et de l'expliquer, de l'accomplir et pratiquer, de la prêcher et démontrer, de la faire régner enfin envers et contre des ennemis qui se condamnent d'eux-mêmes à l'enfer (1), et de ces quatre finalités capitales dérivent pour elle par rapport à la Sagesse divine qui nommément est la Théologie, les quatre grandes fonctions qui sont toute sa raison d'être, sa fonction théorique et sa fonction pratique, sa fonction pastorale et sa fonction doublement apologétique, toutes fonctions répondant justement à ces cinq grands aspects sans lesquels il n'y a point d'étude ou considération parfaite du savoir.

Révélation des vérités divines ou révélation des vérités humaines, nous avons eu affaire jusqu'ici à la Révélation originelle, et il va sans dire que les fins ainsi dégagées valent pour la Tradition philosophique et religieuse qui la transmet ; la cause est donc entendue de la finalité de cette grande illumination collective qui s'appelle l'illumination primitive et traditionnelle, et elle l'est aussi tout autant de celle de l'illumination intérieure. Cette illumination toute spéciale en effet est destinée à nous assurer la connaissance des vérités de la foi, et elle y pourvoit magnifiquement chez le fidèle à travers les ascensions de sa science intérieure ; mais il devient intéressant de la suivre, quand les bénéficiaires en sont les philosophes de la Gentilité. Quelle fin Dieu poursuivait-il en accordant aussi libéralement aux plus notables des philosophes païens, tels Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Sénèque, etc..., l'idée de nos mystères sacrés ? C'est, répond Roger (2), qu'il voulait ainsi préparer par eux le monde à la foi. Sa Révélation en effet devait reconstruire et susciter dans l'humanité les plus vives et tenaces oppositions, lesquelles devaient être menées au nom même de la Philosophie, car celle-ci, bien qu'incorporée primitivement aux vérités de la foi et révélée à leur occasion et pour leur service, avait terni et profané au cours de son histoire plusieurs fois millénaire, son origine divine et sa dignité de vassale, et c'est, pour le dire en passant, ce qui devait indisposer les Pères et les Saints contre la philosophie des païens (3). Aussi Dieu qui avait en vue l'avènement d'une Révélation nouvelle et dont la providence ménage sagement les transitions, jugea bon d'accorder aux philosophes d'étonnantes clartés sur les arcanes du salut :

(1) *Hist. Review*, p. 508 : « Quoniam... sancti a principio mundi receperunt veritatem Dei quae continetur in Scriptura, et huic intelligendae et exponendae et exsequendae et defendendae ac probandae et divulgandae necessaria est philosophia, ideo eisdem... data est quibus lex divina ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Opus Tert.*, p. 81.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 31 ; — *Op. Tert.*, p. 29.

en recevant ainsi l'infusion d'aussi sublimes vérités, la sagesse païenne se trouvait rappelée à ses divines origines, et d'autre part la Loi nouvelle comptait de lointains précurseurs et d'inconscients hérauts qui, parlant apparemment au nom de la seule raison, rendaient familière déjà à l'intelligence humaine la connaissance de quelques-unes des vérités de la grâce et de la gloire, et à ces deux titres la prédication de l'Évangile trouvait dans le milieu même qui devait l'entraver et la combattre, les plus précieux auxiliaires. En somme, ce n'est pas pour eux-mêmes que Dieu a conféré aux philosophes infidèles les grâces illuminatrices ; sans doute, il a pris acte de leur vertu, mais il nous avait surtout en vue, nous, les bénéficiaires d'une seconde Révélation dont la première n'était que la figure, de telle sorte que la finalité des illuminations intérieures, accordées au cours des âges aux philosophes de la Gentilité rejoint celle de la grande Révélation primitive encyclopédique qu'elle reprend partiellement et par intermittences, pour la rendre plus encore efficacement salutaire.

Mais quelle fin aurons-nous à reconnaître, après la finalité des illuminations spéciales de la foi, à cette illumination générale dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et l'irradiateur des idées éternelles ? Parce qu'elle advient indistinctement et également chez tous les hommes, fidèles ou infidèles, et qu'elle nous aide simplement à connaître une vérité purement humaine et naturelle, il peut sembler qu'elle ne dépend point dans sa fin, comme les deux autres espèces d'illuminations, de la révélation salutaire, et pourtant elle a pour fin essentielle de conduire, elle aussi, l'intelligence humaine à la connaissance de cette « Révélation ». Pour croire en effet à la Révélation et avant de la prouver, comprendre et expliquer avec toutes les ressources de la sagesse philosophique, encore faut-il savoir qu'elle est nécessaire, qui doit la faire et à qui elle doit être faite, et le savoir de telle façon qu'une telle connaissance soit dans les moyens de notre nature et que si nous n'arrivons pas à la vérité révélée, nous soyons, comme dit l'Apôtre, sans excuse (1) : telle est précisément l'objet de l'illumination dite générale, de par sa destination providentielle : d'une part elle nous témoigne, par le savoir philosophique auquel nous arrivons par elle, que Dieu veut sauver l'humanité déchue, qu'il a dû de ce fait révéler au monde les vérités salutaires, qu'il a fait cette révélation et qu'il continue de la garder et de la transmettre par le ministère d'un seul législateur parfait (2) ; d'autre part, en nous aidant à connaître, elle n'empêche pas, nous le savons, le moins du monde, que la connaissance

(1) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 383 sq. — *Op. Tert. frag. Duh.*, *Ibid.*, sq.

soit dile notre œuvre, et partant elle suppose, avec la collaboration effective de notre propre esprit et celle aussi de notre bonne volonté, « illuminans ad scientiam et virtutem », notre entière responsabilité dans l'œuvre de notre salut. Il va sans dire qu'en nous mettant sur la voie de la Révélation véritable, elle nous permet d'y conduire aussi les autres, et elle fonde par conséquent avec la pleine révélation du savoir philosophique aux origines, la possibilité et toute l'efficacité de l'Apologétique : qu'elle ait été originellement conférée tout entière ou qu'elle soit le fruit de nos quotidiennes intellections sous le primat de l'illumination universelle, la philosophie apparaît bien le vestige même de la Sagesse divine vers laquelle elle nous élève et nous conduit en nous permettant de la reconnaître (1). En parcourant ainsi successivement les diverses illuminations et révélations et en déterminant chaque fois leur finalité respective, nous rencontrons une seule et même fin présidant à toute l'œuvre de l'illumination divine (2), et c'est cette fin générale qu'il nous faut maintenant bien mettre en valeur, en la prenant d'abord pour ainsi dire à l'état de simple idée ou dessein dans les conseils de la Providence et en la nommant ensuite sous la forme personnelle et concrète qu'elle a revêtue dans l'histoire.

§ II. — L'IDÉE DIRECTRICE DE LA PROVIDENCE ILLUMINATRICE

Le salut de l'humanité, telle est la fin des fins à laquelle nous sommes remontés à propos de toutes les illuminations et révélations divines, et tel est donc le principe dont nous allons maintenant descendre pour recomposer dans les conseils divins l'économie de l'œuvre révélatrice. Ce plan, aussi bien, ne laisse pas que d'être simple dans son incomparable grandeur : l'homme, par le péché, est tombé dans la plus effroyable déchéance et la plus pitoyable misère (3) ; Dieu, dans sa bonté infinie a résolu de le sauver (4) ; mais l'homme déchu ne peut savoir, étant ignorant, et pratiquer, étant mauvais, les vérités du salut par lui-même, Roger ajoute qu'il ne doit pas présumer sous peine de blasphème, de les connaître et de les pratiquer par les seules forces de sa nature (5) ; Dieu donc, ainsi le requièrent à la fois sa majesté, sa sagesse et sa miséricorde infinies (6) lui

(1) *Op. Maj.*, II, p. 373.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 36 : « Ab uno Deo data est tota sapientia... propter « finem unum ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 13 ; — *Compend. Philos.*, p. 405.

(4) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 166.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 385-386 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, pp. 171-172 ; — *Metaphys.*, p. 38.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 387 ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 172.

a donné les moyens de les savoir et de les accomplir ; à cet effet il lui révèle dès l'origine, après la chute, les vérités salutaires et avec elles et pour elles la vérité totale de la philosophie, et cette double révélation consignée dans l'Écriture devient un patrimoine sacré que les générations se transmettent les unes les autres dans le peuple élu et dans le monde des gentils. Ce n'est pas tout : il confère aux hommes les moyens de connaître et de pratiquer les vérités qui doivent nous sauver ; d'abord il nous dispense à tous une même illumination qui collabore avec notre intelligence pour lui faire trouver et prouver la vérité philosophique, voie du salut ; surtout il nous confère à nombre d'entre nous, suivant ce que nous sommes, des grâces illuminatrices qui nous infusent les vérités de la foi dans la science intérieure comme chez le fidèle, ou nous en donnent seulement un pressentiment et une idée comme chez maint infidèle. Et ces deux illuminations, naturelle et surnaturelle, ne font point double emploi avec l'illumination primitive et traditionnelle dans la poursuite en commun de la même finalité : l'une conduit simplement notre intelligence à la Révélation, l'autre nous en confère l'intelligibilité, et c'est par elles que la Révélation devient effectivement salutaire. Ainsi se comportent suivant l'ordre des moyens et des fins, les unes à l'égard des autres, à partir du décret qui décide du salut du genre humain, les illuminations et révélations directes et indirectes qui ont pour mission de le faire connaître et accomplir : grâces sapientielles, elles concourent toutes à édifier cette Sagesse parfaite dont Bacon dit expressément qu'elle est la voie même du salut (1).

Mais ce n'est guère là qu'une épure où se dessine, en entrecroisant ses finalités, le plan de Dieu dans l'œuvre de l'universelle illumination. Ce plan il nous faut maintenant l'illustrer, en nommant et dressant devant nous cette personnalité qui dans l'histoire incarna pour ainsi dire l'idée directrice de la Providence illuminatrice ; car si tout dans le plan qui préside en Dieu à la distribution des illuminations, est pour la Révélation au nom de notre salut, encore faut-il, insiste Roger Bacon (2), qu'il y ait un « Législateur » auquel Dieu a révélé les vérités salutaires et qui nous les révèle à son tour, qui soit partant suivant la parole d'Avicenne, le médiateur entre les hommes et Dieu, à la lettre un Dieu humain, et que ce Législateur soit unique parce qu'ainsi le requièrent l'unité de Dieu qui révèle, l'unité du genre humain qui reçoit la révélation, et l'unité de la révélation elle-même essentiellement unificatrice. Ce héraut de la Révé-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36 ; — *Op. Maj.*, II, p. 367.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 227-228 ; p. 386 ; — *Op. Terc.*, p. 51 ; — *Ibid. frag. Duh.*, p. 158 ; p. 172.

lation, c'est le Christ, et nous le savons par l'éminente perfection de sa personne morale, par la transcendence de sa doctrine, par l'accomplissement en lui des prophéties, par l'opération de ses œuvres miraculeuses, par le témoignage même de Dieu et des Anges, sans compter que l'histoire comparée des religions et leur horoscope bien comprise nous le confirme d'une façon éclatante (1) ; mais nous ne nous arrêtons pas sur toutes ces preuves ; le fait seul ici nous importe : le Christ est notre Révéléateur ; il est donc en fait au centre même de l'œuvre révélatrice comme la fin à la fois et la cause de toutes les illuminations et révélations. Si les fidèles, en effet, reçoivent, avec la grâce de la foi d'admirables intuitions, c'est de par la destination même des illuminations intérieures (2), pour mieux connaître les vérités « chrétiennes » du salut, les mieux aimer et accomplir ; si des infidèles se rencontrent maintenant qui font partie de l'âme de l'Eglise par des illuminations spéciales toutes gratuites d'ordre surnaturel, c'est qu'ils sont conduits ainsi à mieux embrasser la foi chrétienne et à mieux y adhérer, « fortiter retinendam et comprehendendam » (3), l'exercice de l'apostolat se trouvant d'autant facilité, puisque leur philosophie morale, inspiratrice déjà par elle-même de la religion véritable, est alors tout spécialement inspirée (4) ; si l'on trouve avant le Christ, chez les plus notables des philosophes de la Gentilité tant et de si belles vérités sacrées, c'était que le monde avait alors à être disposé à recevoir la vérité parfaite du Christ, quand les temps seraient révolus (5) ; c'est pour préparer et annoncer l'avènement du Messie que les saints Patriarches et Prophètes ont reçu dès l'origine la Loi de Dieu, car la révélation de la Loi ancienne est ordonnée à la révélation de la Loi évangélique (6), et l'on peut dire qu'autant la Révélation originelle vérifie dans l'Ecriture la simple vérité toute littérale des créatures, autant elle est vérifiée à son tour par la Loi nouvelle (7) ; c'est encore en vue du même triomphe de la vérité chrétienne que ces grands et saints représentants du peuple élu ont reçu, avec la salutaire sagesse divine, la plénitude du savoir philosophique (8) ; si

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 386 sq. ; — *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 173 sq. ; — *Metaphys.*, p. 38 sq.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(3) Cf *Op. Maj.*, II, p. 243.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 76.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 73 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 233 ; 373 ; — *Op. Tert.*, p. 81 ; — *Metaphys.*, Cf *Charles*, pp. 394-395.

(6) *Op. Maj.*, I, p. 187 ; — *Op. Tert.*, p. 101 ; — *Ibid.*, p. 204.

(7) Puisque c'est la vérité du Christ qui fait la sagesse de la Sainte-Ecriture : *Op. Maj.*, III, p. 37.

(8) *Op. Maj.*, III, pp. 32-33 : « Sancti Patriarchae et Prophetæ a principio mundi omnes scientias receperunt a Deo, quibus illam vitæ longitudinem

enfin tous les hommes sont assistés dans toutes et chacune de leurs connaissances du concours même de Dieu, c'est qu'ils ont à connaître et à reconnaître entre toutes les religions qui se disent révélées, celle du véritable envoyé divin (1). Que dis-je ? Le Christ n'est pas seulement la cause finale de tout cet organisme providentiel de l'illumination, il en est encore, déjà il en était, la cause efficiente et motrice, car c'est lui et en personne qui donne aux fidèles dans la pratique de la vie spirituelle toutes ces visions sur les vérités de la foi et sur celles de la philosophie dont est fait tout le prix de la science intérieure (2); c'est lui aussi qui depuis le commencement du monde, illumine comme Verbe divin tout homme qui vient ici-bas (3), et comme Dieu ne s'est pas contenté de nous aider à trouver la vérité, mais nous l'a donnée bel et bien tout entière, c'est par ce Verbe encore que s'est opérée aux origines cette révélation encyclopédique du savoir, consignée dans l'Écriture (4); c'est lui sans nul doute qui dispense aux infidèles des clartés sur quelques-unes des plus sublimes vérités de la foi, de telle sorte qu'il y a bien en effet deux sortes de bénéficiaires pour les grâces illuminatrices les plus spéciales, la communauté chrétienne et le monde de la gentilité, et le même Christ qui règne dans la première, règne aussi dans la seconde; c'est lui enfin qui avant que les temps fussent révolus où il devait apparaître pour accomplir ici-bas sa mission révélatrice, accorda à un grand nombre de philosophes païens, éminents par leur vertu, d'admirables illuminations intérieures, de telle sorte encore qu'il y a bien deux ères dans la distribution des illuminations à travers l'histoire, l'ère chrétienne et l'ère de la Loi ancienne, mais c'est le Christ, toujours le Christ, qui régnait déjà dans la seconde, le même qui règne maintenant dans la première (5). Et si le Christ est ainsi le premier et le dernier mot de l'œuvre divine de la révélation, c'est qu'il est non pas seulement le révéla-

dedit magnam, ut possent experiri quod eis fuerat revelatum, quatenus, fide Christi introducta... potestas philosophiae ad divina utiliter rapiatur ».

(1) *Op. Tert. frag. Duh.*, p. 167.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171. — Cf Seconde Partie: chap. II, § I.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(4) Ne savons-nous pas en effet que toute la Sagesse de l'Écriture est faite de la vérité du Christ, c'est-à-dire d'une vérité qui nous fait certes connaître le Christ, mais que le Christ aussi nous fait connaître, puisque nous ne pouvons rien savoir de la vérité de l'Écriture que sous son illumination spéciale ?

(5) Si le Chrétien doit s'approprier la vérité partout où il la trouve suivant la maxime de Saint Augustin [*Op. Maj.*, III, p. 44], c'est bien en effet que le Christ préside à la distribution des grâces révélatrices, quelles que soient les individualités qui les reçoivent.

teur des vérités salutaires, mais bien lui-même notre salut même. Le salut en effet consiste pour nous à connaître et à pratiquer tout ce qui doit nous conduire à la béatitude éternelle (1) ; deux aspects donc s'y distinguent : notre félicité future et les moyens qui nous y acheminent. Or le Christ est en personne, c'est l'enseignement même de l'Apologétique baconienne, la voie de notre salut, et nous nous expliquons maintenant comment il est au centre du plan divin comme le distributeur des illuminations : le règne des illuminations, c'est en vérité, de près, ou de loin, le règne de la grâce chrétienne qui conduit et prépare l'humanité au règne de la gloire, et le règne de la gloire, c'est encore et ce sera éternellement le règne du Christ. Car ce bonheur de la béatitude éternelle dont a si magnifiquement parlé Avicenne (2), réalise bien sa définition telle que nous la tenons de la philosophie antique (3) : il comprend avec l'immédiate vision de Dieu, les plus ineffables délectations de l'amour (4) ; l'homme y est divinisé, déifié (5), et déifiés, c'est pour nous, être « christifiés » (6), et voici le Christ qui n'est plus seulement à la consécration de notre salut, mais à sa consommation même, preuve qu'il est bien la fin de toute grâce illuminatrice et comme la clef de voûte de tout l'édifice de la révélation. Puis donc que le Christ n'est pas seulement le révélateur qui apporte les vérités du salut, mais le salut apporté par la révélation, nous voyons l'idée qui dirigeait la Providence illuminatrice se présenter à nous dorénavant sous les espèces d'une personnalité historique qui est bien, suivant l'expression consacrée, le roi du temps et de l'éternité, et nous pouvons dès lors traduire notre première formule de l'illumination dans la formule concrète équivalente : tout dans les conseils divins pour la Révélation au nom de notre salut, c'est tout pour Jésus-Christ qui est et fait notre salut, nous le révélant, nous menant à lui et nous consommant en lui, tout par conséquent pour son Eglise, dépositrice des vérités salutaires, car c'est, comme nous le verrons, par la lumière et par la force de cette sagesse parfaite qui est la voie du salut et le fruit de toutes les illuminations et révélations, que l'Eglise est régie et qu'elle régit à son tour le monde : « toute la conduite des choses a bien pour objet, comme devait le déclarer un jour Pascal (7), l'établissement et la grandeur de la religion.... et celle-ci doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent, que qui en saura les principes, puisse

(1) *Op. Maj.*, II, p. 366.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 241-243.

(3) *Metaphys.*, p. 6.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 163 ; 245.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 382.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 403.

(7) *Pensées*, édit Havet, p. 285.

rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier et de toute la conduite du monde en général ».

Nous n'avons pas à montrer davantage comment le Christ préside à cette conduite du monde, Roger Bacon ne nous ayant pas autrement édifié sur sa philosophie de l'histoire ; s'il s'essaye quelque part à une synthèse historique, c'est seulement pour montrer l'unité de la Tradition humaine à partir de la révélation primitive encyclopédique, et cette histoire du savoir sera esquissée et appréciée en son temps. Concluons donc toute cette étude sur les fins et la fin suprême de la Providence illuminatrice, en tirant sommairement les conclusions qu'en effet elle comporte et que notre docteur de l'illumination tient particulièrement à prix. Si tout est pour le Christ, tout appartient au Christ, la vérité la première, et pour le noter en passant, l'on peut, d'après le thème de l'illumination, en dire tout autant de la vertu ; toute vérité est donc chrétienne suivant la pensée célèbre de Saint-Augustin (1), chrétienne par le principe d'où elle vient, par la fin où elle va et par tout le fonds qu'elle contient ; où qu'elle se trouve par conséquent, nous avons le droit sur elle et nous avons le devoir de nous l'approprier, puisque nous sommes les chrétiens, les fils et fidèles du Christ (2). Mais, direz-vous, c'est chez les philosophes infidèles que bien souvent elle se découvre. Qu'importe ! ces philosophes sont les prophètes des païens ; ils sont nos frères (3), étant héritiers comme nous des mêmes ancêtres et transmettant comme nous et pour nous le même patrimoine, bénéficiant encore comme nous de la même illumination philosophique et jouissant même avec nous des grâces de l'illumination intérieure. Pourquoi dès lors leur jeter l'anathème, les traiter d'incroyants et de païens, les bouter violemment hors de la science sacrée, clamant qu'il ne faut avoir rien de commun avec ces philistins et ces impurs ? Louons plutôt Dieu qui leur a donné la lumière de la sagesse (4) ; louons les eux-mêmes de ce qu'ils confirment notre foi par leurs sentences déjà tout orthodoxes (5), et, les prenant comme collaborateurs, construisons avec eux l'édifice de la sagesse chrétienne comme Salomon construisait avec Hiram et ses ouvriers païens le temple de Jérusalem (6) : remarquables paroles qui sont, notons-le bien, toutes inspi-

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 44-45.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 37.

(3) *Op. Minus*, p. 316. — Cf aussi *Op. Maj.*, III, p. 88 ; — *Op. Tert.*, p. 89 ; — *Compend. Philos.*, p. 435, une autre formule analogue.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 266.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 237 ; — *Op. Maj.*, I, p. 268.

(6) Ou comme les Hébreux encore à leur retour d'Égypte dédièrent au culte du vrai Dieu les ornements et vases précieux des Égyptiens : *Op. Maj.*,

rées et renouvelées des Pères (1), et qui en condamnant le pharisaïsme de l'esprit, témoignent d'un vigoureux optimisme intellectuel, celui même de l'homme de foi !

Mais aussitôt et tout aussi logiquement, cette pensée de large irénisme trouve sa contre-partie dans une conception radicale de la science et de l'action, dans un absolutisme théologique et théocratique qui sont à la fois chez Roger Bacon l'empreinte de son propre esprit et de celui de son temps. Si tout est pour le Christ, rien n'est et ne peut être vrai en fait de vérité que par et pour le Christ, et donc la philosophie — et la philosophie, c'est la science humaine tout entière — n'a de vérité qui soit véritable que celle de la signification religieuse, du sens spirituel qu'elle contient, et sa propre vérité en elle-même et à elle seule, « absolue », n'est qu'une lettre creuse, inutile et sans vie (2), bien mieux nuisible et condamnable (3) : elle n'est rien et ne vaut rien, « nihil est » (4); il n'y a que la théologie qui soit à elle seule toute la Sagesse, et aucune science n'existe qui ne soit exclusivement l'ouvrière de son immense édifice doctrinal. Ce n'est pas tout : cette unique et parfaite Sagesse est moins, pour notre moine, un principe de savoir

III, pp. 37; 39; 40; 43-44; — *Op. Tert.*, p. 9; — *Compend. Philos.*, p. 424; — *Hist. Review*, p. 498. — Cette dernière comparaison empruntée comme la première à Saint Augustin était au moins depuis Origène, fort en vogue, et se retrouve chez les plus illustres des docteurs de l'Eglise, Grecs et Latins. Cf. Jules Martin : *Saint Augustin*, Paris 1901, p. 369; — Martin Grabmann : *Geschichte der scholast. Methode*, Fribourg 1909, T. I, pp. 85; 128; 234.

(1) Cette idée en effet de faire appel à la philosophie profane pour l'étude de la vérité révélée, et cette façon de justifier une telle méthode, remontent jusqu'au second siècle et sont ainsi contemporaines de la première spéculation théologique. On les rencontre chez Justin le Martyr, pour qui les philosophes et les poètes ont pu arriver à la vérité, parce qu'ils participaient au Λόγος : Socrate, Platon et les autres grands penseurs grecs, étaient véritablement des chrétiens avant la lettre, et Justin exprime sa pensée dans cette phrase lapidaire qui devait être justement la devise de l'Apologétique baconienne : tout ce qui est vrai est chrétien, « ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἰρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστίν » car, le Christ est le Verbe auquel le genre humain participe tout entier, « λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε » (Cité par Grandgeorges : *Saint-Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1908, p. 179). On les rencontre plus tard chez Clément d'Alexandrie, nourri de la pensée de Platon et de Philon, chez Origène, Basile et en général chez tous les grands théologiens de l'Eglise Orientale, et il en sera de même chez les grands docteurs de l'Eglise d'Occident, avec Saint-Augustin surtout et à partir de lui particulièrement; par où l'on voit assez, pour le dire en passant, qu'il n'y a pas eu cet hiatus historique qu'on a feint trop souvent entre la dogmatique chrétienne et l'antique pensée philosophique païenne, mais bien continuité de tradition, grâce surtout au Néoplatonisme et avant au Philonisme.

(2) *Hist. Review*, p. 503.

(3) *Op. Tert.*, p. 4.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 69.

spéculatif qu'une formule d'action et de gouvernement ; elle ne réalise en effet la plénitude de son sens qu'autant qu'elle exerce dans l'Eglise, pour l'Eglise et par elle, ces quatre fonctions sur lesquelles la plume de Bacon se complaît tant à revenir : organiser et administrer la cité, gouverner la communauté des fidèles, promouvoir l'extension de la société chrétienne et assurer sa défense. Qu'est-ce à dire, sinon que si tout est pour le Christ et son Eglise dans les conseils de la Providence illuminatrice, tout doit se faire et se régler dans le monde par cette Eglise seule, et cela suivant les maximes et moyens de la science et d'une même science qui vient présider à son régime intérieur entre fidèles et à son règne extérieur sur les peuples. C'est là déjà toute l'assise d'une doctrine du savoir et tout le fondement d'une doctrine du pouvoir dans la Cité chrétienne, et ces deux doctrines qui s'ébauchent ainsi maintenant, s'élèveront plus tard devant nous, quand nous aurons en mains tous les éléments pour les construire.

CONCLUSION

L'Illumination et son thème doctrinal

C'est toute une doctrine qui s'annonçait déjà quand nous dressions, en commençant, l'inventaire des illuminations, et les illuminations une fois distinguées, c'est cette doctrine de l'illumination divine qui s'est, avec l'étude des trois illuminations dans leurs nécessité, conditions et finalité respectives, peu à peu organisée devant nous : condonsons-là maintenant pour conclure, en montrant comment son économie nous apparaît et comment transparaît à travers elle le thème général qu'elle met en œuvre.

Elle s'aménage sensiblement sous cette forme et dans ces formules : l'homme ne peut savoir sans recevoir, et il doit recevoir aussi bien la vérité naturelle et humaine que la vérité divine et surnaturelle, car il ne peut, pas plus dans l'une que dans l'autre, savoir par lui-même rien qui vaille, et il doit les savoir l'une et l'autre pour s'assurer le salut auquel Dieu l'appelle : aussi, dès l'origine, a été révélée à l'humanité dans la personne des saints Patriarches et Prophètes la vérité salutaire de la foi et avec elle la vérité de la philosophie, et cette révélation du savoir philosophique, précisément parce qu'elle s'est opérée en fonction de la révélation sacrée qu'elle a pour mission de servir, a dû être de la part de Dieu, encyclopédique et définitive : voici donc la vérité une bonne fois thésaurisée dans l'humanité et consignée tout entière dans le livre inspiré des Ecritures ainsi que dans les livres profanes qu'elles inspirent, vérité qui dès lors préside partout et pour toujours à la connaissance humaine, car elle devient pour nous un patrimoine commun, et nous verrons que tout le labeur des générations consiste à dresser progressivement de ce trésor l'adéquat inventaire. Mais cette révélation totale et cette transmission continue du savoir, pour être ainsi l'as-

sise nécessaire de notre connaissance, ne suffit pas à nous faire connaître ; encore faut-il, pour qu'en fait nous connaissions, qu'en sus de cette grande illumination indirecte de la tradition, Dieu directement nous aide et illumine ainsi tout homme qui vient en ce monde comme il assiste toutes et chacune de ses créatures qui procèdent à l'acte. Et la connaissance ainsi faite n'est point encore la connaissance parfaite : la vérité reçue doit être vérifiée pour être sue, et elle l'est par la seule expérience, l'expérience des sens d'abord quand elle est la vérité de la nature, l'expérience de l'illumination intérieure ensuite quand elle est la vérité du monde divin et surnaturel, et puisqu'en fin de compte cette seconde expérience vérifie à son tour la première, l'ultime et exhaustive vérification du savoir s'opère uniquement par une illumination encore, comme c'était déjà une illumination qui présidait universellement à sa tradition effective et une vaste illumination collective qui l'avait dès l'origine, dans une ère donnée de l'histoire, intégralement révélé, — de telle sorte que la Sagesse tout entière provient d'un même Dieu, parvient à une même humanité et va vers une même fin, et qu'elle est une seule et même Sagesse, trois fois unique.

Dès lors que la connaissance humaine est ainsi triplement suspendue à Dieu, nous voyons aussitôt saillir le thème général de notre doctrine, et il nous faut maintenant le définir : c'est l'exaltation, dans l'ordre naturel de la connaissance, du primat de l'influx divin, influx qui n'est pas seulement celui du concours universel de Dieu non plus que celui d'une révélation primitive, même encyclopédique et transmise par la tradition, mais l'influx de la grâce bien et dûment surnaturelle, primat qui prend corps dans ces trois formules concrètes où nous trouvons condensée déjà toute la conception baconienne du savoir : il n'y a qu'une source de vérité, l'Écriture ; qu'une façon d'y puiser et de l'épuiser, la pratique des deux expériences ; qu'une expérience synthétique qui résulte de cette double application de la méthode, la Sapience chrétienne. Ne serait-ce pas là en vérité, devant l'éternelle question des rapports de la raison et de la foi, car c'est elle, nous le verrons, une fois en présence de la Synthèse doctrinale baconienne, qui se trouve engagée dans toute la doctrine de l'illumination, l'attitude conséquente de l'homme qui croit, quand il va, sollicité par le penchant de sa croyance, jusqu'au bout des voies et des vues de sa foi ? Non seulement il agrandit et multiplie volontiers le réseau naturel de la causalité divine, mais encore il voit le règne de la nature s'absorber dans le règne de la grâce et c'est dans l'ordre surnaturel qu'il recherche et qu'il trouve le ressort des activités les plus spécifiquement humaines et la clef des plus naturelles vérités. — Telle est bien, en tous cas, l'attitude de l'homme de foi au Moyen-Age ; à cette époque où la pensée,

tout en s'essayant déjà à conquérir son individualité philosophique, était et pour longtemps encore d'inspiration toute théologique, le problème de la connaissance comme celui de l'existence ne pouvaient guère se poser, sans qu'on ne fît aussitôt de Dieu, c'est entendu, le premier mot et le dernier mot de la réponse, mais aussi sans qu'on ne revint à lui bien souvent dans l'entre-deux pour expliquer ce que sont les choses et comment nous connaissons nous-mêmes : le progrès précisément de la pensée devait consister et dès le ^{xiii}^e siècle même consista, [nous en avons assez la preuve par exemple dans l'histoire des vicissitudes et accommodations de la fameuse théorie de l'illumination spéciale], à reprendre sur la part trop généreusement consentie à Dieu dans l'explication des choses et de nous-mêmes, ce qui revient aux choses et à nous dans les limites de la juste obéissance divine (1). — Telle est en particulier au Moyen-Age l'attitude de l'Augustinisme fidèle et, dans l'Augustinisme traditionnel du ^{xiii}^e siècle, d'un pur représentant de la pensée franciscaine. Quoi de plus Augustinien en effet qu'une telle formule : Dieu seul rend notre connaissance possible, lui seul la rend effective, lui seul enfin la rend pleinement efficace (2), et elle est celle même de l'illumination baconien pour qui nous ne pouvons connaître sans la tradition du savoir primitivement révélé, nous ne connaissons en fait que par l'illumination divine universelle, nous ne connaissons rien de parfait que par l'illumination intérieure surnaturelle ? Et d'autre part ne sait-on pas avec quelle ferveur l'âme franciscaine édifiait l'homme et la nature en Dieu ? — Telle est plus particulièrement aussi au ^{xiii}^e siècle l'attitude d'un philosophe chez qui la pensée illuministe des Arabes se conjuguaît avec celle correspondante d'Augustin, toutes les deux interprétant ici et transmettant à leur manière propre et suivant leur propre mesure la même pensée du Néoplatonisme. — Telle est tout particulièrement enfin l'attitude d'un maître d'Oxford, d'un docteur de cette vieille école qui unissait alors si bien les visions spirituelles de la foi et les vues ou pratiques de l'expérience physique, et dans cette école, d'un disciple de Robert Grosseteste par exemple, chez qui nous avons retrouvé déjà enseignée avec ferveur l'illumination philosophique et chez qui nous retrouverons plus tard — n'est-il pas le traducteur et commentateur du pseudo-Denys ? — notre illumination intérieure, et jusqu'aux données de cette histoire de la pensée qui font toute la

(1) Cf Etienne Gilson : *Le sens du Rationalisme chrétien*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1921 ; — Cf aussi du même : *La Philosophie au Moyen Age*. Paris 1922, T. II, pp. 150-151.

(2) Cf Weinand : *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, dans *Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrhard et Kirsch. Bd X, 2. Paderborn 1910.

tradition du savoir révélé. Homme de son temps et homme de foi, homme de son école et de ses maîtres, homme en un mot de toutes ces influences qui se rencontrent et se composent dans sa pensée, est-ce donc que Roger Bacon n'aurait rien, dans sa doctrine de l'illumination, qui revienne à Bacon lui-même ? Toutes ces idées sans doute se trouvent plus ou moins imprimées en lui par l'esprit du temps et du milieu, elles se trouvent même exprimées dans l'enseignement de maint devancier ou contemporain, mais c'est sa pensée qui en opère, croyons-nous, la synthèse, car malgré toutes nos investigations à travers l'histoire, elle est restée, quant à la manière dont elle profite d'un fonds commun et dont parfois elle l'exprime, sans rien, avant elle ou en même temps qu'elle, qui absolument lui corresponde, et c'est pourquoi sa thèse de l'illumination, distribuée, sinon, si c'est trop dire, organisée comme elle est, nous semble jusqu'à plus ample informé, originale.

DEUXIÈME PARTIE

Illuminations et Expérience

« Gratia Dei illuminat multum et divinae
« inspirationes, non solum in spiritualibus,
« sed corporalibus et scientiis philoso-
« phiae. »

(*Opus Majus II*, p. 169.)

De nos trois illuminations, nous ne connaissons pas encore tout ce que nous avons à connaître : certes, elles ont été suffisamment décrites pour être distinguées les unes des autres, et nous les avons ensuite suivies de front sous les trois aspects communs de leurs nécessité, conditions, finalité, ce qui nous a permis pour conclure de dégager la doctrine qu'elles édifient et de faire valoir le thème qu'elles mettent en œuvre. Mais elles contiennent aussi chacune toute une doctrine qui leur est propre, et c'est leur contribution particulière au problème de la connaissance et de la science humaines, qu'il nous faut maintenant approfondir. Non pas qu'elles soient toutes les trois étudiées avec un égal intérêt, car il n'y a que l'illumination intérieure et l'expérience de l'illumination intérieure qui puissent, dans notre dessein, être ainsi traitées pour elles-mêmes : l'illumination commune et l'illumination primitive et traditionnelle nous arrêteront seulement en vue de cette double étude, mais nous serons à même pourtant, le thème respectif des illuminations une fois développé, de dégager et de nommer l'esprit enveloppé dans cette pensée illuministe, l'esprit qui l'inspire.

CHAPITRE I

L'Illumination universelle

L'illumination universelle pourrait aussi bien être celle par laquelle Dieu a révélé dès l'origine à l'humanité l'universalité du savoir, mais elle est seulement pour nous l'illumination par laquelle le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde, et c'est elle qui de loin va la première nous acheminer peu à peu à l'intelligence de l'illumination intérieure. Elle a pour elle, nous nous le rappelons, le témoignage des Pères et des Philosophes, et il nous faut donc demander d'abord à Roger Bacon comment il a compris les deux grandes formules, sacrée et profane, de l'illumination commune : nous saurons alors, son interprétation une fois établie, comment le comprendre lui-même.

§ I. — LES DEUX FORMULÉS DE L'ILLUMINATION UNIVERSELLE

L'autorité des Pères et des Philosophes, c'est dans l'espèce celle d'Augustin et d'Aristote enseignant respectivement la vision dans les idées éternelles et l'illumination de Dieu intellect agent de nos âmes, et nous nous adressons d'abord à la plus autorisée, à celle dont nous lisons dans l'*Opus Majus* (1) qu'elle rend l'autre orthodoxe, dès lors qu'elle la trouve, en esprit sinon dans les termes, conforme à elle.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 48. C'était une christianisation en effet de la doctrine de l'intellect agent d'Aristote, que cette application à ladite doctrine, de la doctrine d'Augustin sur Dieu illuminateur des âmes, christianisation analogue à celle de l'Idée platonicienne par la doctrine des exemplaires divins. Cf *Rivista Neo-Scolastica di Filosofia*. Fasc. VI. An. 6, p. 499.

Cette question de la vision dans les idées éternelles qui se laisse déjà si peu facilement comprendre chez Saint Augustin (1), est singulièrement délicate à entendre dans le texte de l'*Opus Majus* où Roger Bacon nous a consigné en passant son interprétation de l'illumination Augustinienne (2). Non point que ce passage soit finalement l'énigme qu'il peut d'abord paraître, mais la pensée y est si bien enveloppée et en si peu de mots et elle va chercher si haut la dernière réponse au problème de la connaissance humaine que le commentateur se sent au-dessous de sa tâche, s'il s'en tient au texte seul pour en faire l'exégèse ; sans compter que ce passage est unique, car c'est à peine si nous avons pu, sous la plume de Bacon, en relever un autre du *Précis de Philosophie* qui de loin l'éclaire (3). Mais l'histoire est là, l'histoire de la pensée contemporaine, et c'est à elle que Bacon nous renvoie pour avoir de l'illumination divine l'idée qu'il s'en est faite lui-même en s'inspirant sur ce sujet de l'enseignement du grand Augustin. S'il nous déclare en effet d'une part, que la pensée du Maître ne veut pas dire seulement ce qu'il vient de lui faire dire lui-même (4), qu'elle implique un autre sens, un sens insinué par les mots eux-mêmes dans lesquels elle s'exprime (5), que par elle le docteur d'Hippone nous-apparaît comme ayant le sentiment de plus profondes et plus grandes choses (6), et que de fait elle a été comprise ainsi d'un certain nombre de docteurs (7), et s'il se contente de déclarer tout cela sans nous dire davantage quelle est cette interprétation ni nommer ceux qui l'ont soutenue (8), c'est qu'il s'agissait là

(1) Il va sans dire que nous n'avons pas à en chercher et en trouver nous-mêmes la réponse chez le Docteur d'Hippone, et nous reprenons à notre compte les paroles mêmes du confrère et compatriote de notre Bacon, Pierre-Jean Olivi : « Quid Augustinus super isto senserit, definire non est meum ». (*Quodlibet*, cité dans *De humanae cognit. ratione*, etc... Quaracchi 1883, p. 246.)

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48-49 : « ...Sciunt omnes theologi quod Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi quod soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus... Et quod plus est, vult pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ; licet Augustinus non solum hoc velit sed aliud innuit in verbis suis, propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire, ut scitur communiter ».

(3) *Compend. Philos.*, p. 408.

(4) « Non solum hoc velit ».

(5) « Sed aliud innuit in verbis suis ».

(6) « Eum majora hic sentire ».

(7) « Propter quod quidam posuerunt... ».

(8) Il est vrai que l'usage n'était pas alors de nommer les contemporains (mais Roger Bacon fait tant de fois exception à la règle!) et que c'était l'usage d'autre part, avant d'établir une thèse, non seulement de constater les opinions adverses effectivement tenues, mais d'en feindre qui auraient pu

d'une opinion et d'une école connues de tous alers (1) ; si d'autre part il s'en remet, auparavant, à deux simples termes du soin d'apporter sa propre réponse, c'est qu'il citait là une formule plus ou moins en cours au milieu du xiii^e siècle, et que ces deux mots sans appareil étaient chargés de doctrine, d'une doctrine familière à l'époque à tout docteur ; n'est-ce pas, après tout, parce qu'il écrit à un Pontife, versé (il le proclame avec tant d'emphasis et si souvent (2) dans toute la science et toutes les controverses du temps, qu'il laisse ici sa pensée à la fois si concise et si imprécise, alors qu'il laisse ailleurs tant de fois sa plume courir et se répéter dans des sujets, à son avis, encore inconnus de ses contemporains ? Puis donc qu'il nous renvoie ainsi à l'histoire, adressons-nous à l'histoire, pour avoir autant que possible l'information du destinataire des trois *Opus*, et nous verrons bientôt qu'en effet le sens de notre texte ne peut être dégagé, qu'après avoir été au préalable confronté avec elle.

La théorie Augustinienne de la vision dans les idées éternelles demanderait toute une étude qui la suive de près dans sa signification et sa fortune au xiii^e siècle et qui compare avec elle l'illuminisme de notre Bacon ; cette étude aujourd'hui n'est pas la nôtre, et nous consultons maintenant juste assez l'histoire pour comprendre, mieux que nous ne l'avons pu une première fois à la simple description du fait, l'idée baconienne de l'universelle illumination, renvoyant pour plus ample information historique à cette étude générale dont nous savons déjà l'urgence.

La pensée d'Augustin qui dominait déjà tout le haut Moyen Age, domine encore au xiii^e siècle, mais d'une toute autre manière : à cette époque de fervente renaissance et de prodigieuse élaboration intellectuelle, elle n'est plus aussi volontiers acceptée comme une autorité qu'on révère au-dessus de toutes les autres et dont on se contente par hommage de collationner les enseignements ; elle s'organise doctrinalement en fonction d'une pensée philosophique d'inspiration nouvelle et toute profane, et cela, soit comme chez certains en se l'accommodant aux dépens de cette dernière, soit comme chez certains autres en s'accommodant plutôt à elle à ses propres dépens ; les uns donc, jaloux de son originalité et pureté comme de sa primauté traditionnellement consacrée, cherchent dans leur œuvre d'assimilation doctrinale, à répondre le plus adéquatement possible à l'esprit et à la lettre de

être enseignées, sans l'avoir jamais été, pour autant qu'on peut le savoir du moins dans l'état actuel des connaissances médiévales.

(1) « Ut scitur communiter ».

(2) Cf. les premières pages de l'*Opus Tertium*, et sa lettre d'envoi à Clément IV.

ses enseignements (1), et c'est à bon droit qu'ils sont et qu'ils se disent les Augustinistes, suivant les paroles mêmes du vieux maître Robert de Lincoln qui pourraient aussi bien être leur devise (2) ; les seconds, au contraire, la considèrent toujours comme la règle de l'orthodoxie, mais n'entendent plus cette norme avec la même fidélité et la même rigueur, et quand ils conjuguent la pensée du grand docteur avec la pensée nouvelle qui l'habitait tout à l'heure chez les autres simplement à la mode du temps, il leur arrive, non pas seulement, c'est entendu, de ne plus aller jusqu'au bout d'elle-même, mais de s'arrêter volontiers à mi-chemin et même avant, satisfaits d'être dans la ligne ou direction suivie par Augustin et soucieux surtout de faire œuvre de modernes, arguant par exemple en maints cas embarrassants que le Maître citait simplement les paroles et les pensées des autres sans les prendre à son compte comme docteur (3), — d'où reproches des Augustiniens à leur adresse de composer indûment avec une pensée qui n'était pas celle de la tradition, et reproches en des termes parfois qui ne manquaient pas de véhémence (4). De ces deux courants dont les vicissitudes font en grande partie l'intérêt de l'histoire, au xiii^e siècle, de la pensée philosophique et théologique, la théorie de la vision dans les idées éternelles

(1) Tels par exemple dans la question qui nous intéresse, Bonaventure [*Quaestio disputata* dans *De humanae cognitionis ratione*, etc..., p. 62] et son disciple Mathieu d'Aquasparta [*Quaestio disputata prima*, *Ibid.*, p. 95], pour lesquels d'ailleurs Augustin se trouvait déjà avoir opéré la synthèse, dans sa pensée, de la science aristotélicienne et de la sagesse platonicienne [*S. Bonaventurae Sermo. Ibid.*, pp. 80-81].

(2) « Si quaeras quid me moveat... respondeo magna magni Augustini auctoritas ». *De unica forma omnium*. Edit. J. Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Geschichte d. Phil. d. Mittel.*, Bd IX, p. 107.

(3) Tel par exemple Saint Thomas : « In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando ». [*Sum. Theolog.* I, quaest. 77, art. 5 ad 3]. — Cf. aussi *Ibid.*, quaest. 77, art. 8 et 6 ; — quaest. 84, art. 6 ; — quaest. 87, art. 4 ad 2 ; — quaest. 89, art. 7 ad 2. — Cf. G. von Hertling : *Augustinuszeit bei Thomas von Aquin*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. klasse der Kgl. Bay. Akad. d. Wissenschaft.* 1904, pp. 535-602.

(4) Comme c'est le fait de Roger Marston, pour nous en tenir au milieu immédiat même de Roger Bacon : « Patet igitur quod dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas ejus auctoritates ad proprium sensum non sine sancti injuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis in quibus sancti intentio plenius elucescit... ». « Quidam philosophico nectare inebriati... negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, sancti doctrinam subvertentes... » [*Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 205 et 220 ; Cf. surtout p. 211.]

est un des plus manifestes et curieux exemples. Parmi les philosophes en effet et les théologiens d'alors, et tous sont aux prises avec ce grand problème qui aussi bien est par excellence à l'époque celui de la connaissance humaine, ceux-ci sensibles avant tout, à la suite d'Augustin, à la part de Dieu dans notre connaissance, se prononcent pour une influence expressément immédiate des idées éternelles, et la mettent en vedette en face de la double influence de notre intelligence et de l'intelligible, de telle sorte que voir pour eux dans les idées éternelles, c'est voir sous la lumière même des exemplaires divins (1); ceux-là au contraire plus sensibles, à la suite d'Aristote, à notre propre causalité et à la causalité des choses, mais reconnaissant toujours la part qui revient à Dieu dans notre intellection comme dans toute action de la cause seconde (2), voient plus volontiers dans l'influence des idées éternelles l'influence même de l'intelligence et de l'intelligible, dont ils disent pourtant que voir sous leur double vertu, c'est voir dans les idées éternelles, parce que l'intellect et l'intelligible sont tous les deux des participations créées de la lumière incréée de ces divines raisons (3). Mais ce n'est pas tout : à commentateurs fidèles, commentateurs fidèles et demi, et nos Augustiniens vont trouver encore plus purs qu'eux : dans la fidélité à Augustin, leur interprétation se trouve dépassée par une troisième, comme

(1) Nous renvoyons aux références déjà données sur l'illumination des Augustinistes : Première Partie. Chap. II, § II, p. 95, note 4; p. 105, note 3; p. 111, note 5.

(2) Comme c'est l'opinion de Thomas d'Aquin, nous le disons à l'instant, qui se trouve en cause avec cette seconde interprétation de l'illumination Augustinienne, nous renvoyons sur ce point tout particulier (un point que Thomas n'oublie pas pas plus que les Augustinistes n'oublient la lumière créée de notre intelligence, mais qu'il ne fait pas valoir comme et autant que les Augustinistes le font valoir), à deux passages caractéristiques de ses Opuscules : *Opuscul. de Spirit. Creatur.*, art. 10; — et surtout *Opuscul. 63 in librum Boethii de Trinitate*. Quaest. I, art. 1.

(3) Tels par exemple, en ce commencement où nous sommes du dernier tiers du XIII^e siècle, Saint Thomas, dont la personnalité est assez représentative pour que nous ne citions que lui. Cf. *II^e Sentent.* Dist. 49, quaest. 2, art. 7 ad 9; — *De Veritate* : quaest. I, art. 4; quaest. X, art. 11 ad 12; — quaest. XI, art. 3; — *Quodlibet*. X, art. 7; — *Compend. Theologiae*, cap. 129; — *Sum. cont. Gent.* Lib. I, cap. 11; — Lib. III, cap. 47. — Ce sera l'enseignement aussi de la *Somme Théologique*, postérieure en bonne partie à la date des trois *Opus.* Ainsi : I quaest 12, art. 11 ad 3; — quaest. 16, art. 6 ad 1; — quaest. 84, art. 5; — quaest. 88, art. 3 ad 1. — Il va sans dire que l'opinion thomiste était prise à partie directement par nos Augustiniens; ainsi Bonaventure : *Quaest. disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc..., p. 62; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput. prim.* *Ibid.*, p. 95; — Henri de Gand : *Sum. Theolog.*, art. I, quaest. 3, n^o 18; — John Peckham : *Quaest. disputata*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc..., p. 180; — Roger Marston : *Quaest. disput.* *Ibid.*, p. 203 ssq; — Pierre-Jean Olivi : *Quodlibet. Ibid.*, p. 247.

elle dépassait elle-même la précédente, et elle n'a même historiquement été fondée qu'en fonction de celle-là, pour rendre, en dehors d'elle, avec le plus d'approximation possible, la pensée du docteur d'Illipone (1). Voir en effet dans les idées éternelles, ne serait-ce pas pour Augustin, voir les idées éternelles elles-mêmes et en elles toute vérité ? Tel est du moins le sentiment de toute une école qui pratique avec une scrupuleuse ferveur l'exégèse Augustinienne (2), de telle sorte que la question de l'illumination reçoit encore une réponse, et cette réponse aussi bien nous ne pouvions pas ne pas la présumer déjà en parlant des deux grands mouvements qui se partageaient l'esprit du temps à l'endroit d'Augustin. C'est ainsi qu'il y avait à l'époque trois grandes solutions au problème de la vision dans les idées éternelles, et l'on peut même pour mieux en traiter ultérieurement, leur donner à chacune le nom qui leur convient, suivant qu'elles épousent plus ou moins fidèlement l'idée et les termes mêmes de la doctrine Augustinienne : l'interprétation maximaliste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un objet qui nous représente toute vérité; l'interprétation minimiste, selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme dans un principe dont la vertu fait toute la vertu de ce que nous connaissons et de ce qui nous fait connaître, l'intelligence et l'intelligible; l'interprétation moyenne selon laquelle nous voyons dans les idées éternelles comme sous la vertu d'une cause qui nous fait connaître expressément elle-même par l'immédiate irradiation de sa lumière, — et ce sont elles trois qu'il nous est possible, croyons-nous, d'identifier dans notre passage de l'*Opus Majus*, dont l'intérêt est si puissant dès lors pour la bonne intelligence de l'illumination universelle.

L'on ne saurait douter que Roger fasse allusion à la solution exhaustive des intuitionnistes, quand après avoir donné par une simple incidente,

(1) Pierre-Jean Olivi : *Quodlibet. Ibid.*, p. 246 : « Quidam magni voluerunt et volunt quod Deus sit ratio nobis intelligendi... ad hoc moti... quia licet secundum verborum superficiem auctoritates Augustini videantur innuere sensum illum erroneum [scilicet de immediata Dei visione] quem superius reprobavi, et nullo modo credendum videatur quod Augustinus talem mentem habere potuerit, ideo nisi sunt magistri exponere dicta ejus secundum illum modum quem sine errore praedicto magis sonare videntur ».

(2) Peut-être « école » est-ce trop dire; en tous cas, on ne saurait contester qu'il y eut au XIII^e siècle, à propos de la question de la vision dans les idées éternelles, un certain nombre d'intuitionnistes, et leur existence nous est attestée à la fois par un Augustinien comme Pierre-Jean Olivi [*Ibid.*, p. 245] et par un représentant de la pensée nouvelle, comme Saint Thomas [*I Sent. Dist. XVII. Quaest. I, art. 4*], sans que nous sachions pourtant encore le nom d'aucun d'eux : Guillaume d'Auvergne serait celui qui se rapprocherait le plus de leur manière de voir, mais on ne saurait dire que sa doctrine est un intuitionnisme vrai.

sa propre opinion sur le problème augustinien, il nous parle d'une autre interprétation d'Augustin : une fidèle exégèse du texte, maintenant que nous avons l'information de l'histoire, va nous en convaincre, en faisant rendre à la phrase et aux expressions apparemment imprécises toute la signification qu'elles renferment. Cette seconde interprétation en effet ne reconnaît pas seulement à l'illumination le sens que Bacon vient de lui assigner, elle lui attribue encore un autre sens et une autre valeur (1) ; or l'interprétation baconienne, à nous en tenir à la simple lettre et quittes par conséquent à revenir sur elle pour la mieux identifier si c'est possible, comprend la vision dans les idées éternelles comme une connaissance opérée sous l'efficiencia et par l'influence des exemplaires divins (2) ; l'interprétation qu'il s'agit d'identifier doit donc s'entendre d'une vision dans les raisons divines considérées non plus comme des principes qui nous font connaître, mais comme des objets que nous voyons et dans lesquels nous connaissons toute vérité, et cela pour une double raison : parce qu'ainsi le demande le fait même qu'elle s'oppose à l'interprétation de notre auteur, et surtout parce qu'ainsi l'exige la façon dont elle s'oppose à elle.

Si l'on prête d'abord une attention toute particulière aux deux expressions si denses auxquelles recourt Roger Bacon pour caractériser en passant sa solution personnelle, on les voit prendre une valeur bien définie dans le vocabulaire philosophique et théologique du temps en matière d'illumination : elles constituent en effet telles quelles ou sensiblement telles, à partir du second tiers du XIII^e siècle (3), une formule alors en cours où l'on trouve consignée une réponse à la question de la vision dans les idées éternelles, réponse toute positive ; mais elles ne la constituent pas à elles seules tout entière, car il y a une réponse négative, et notre formule comprend avec elles un autre membre étroitement corrélatif du premier, parce qu'elle n'a d'autre raison d'être que d'exprimer par ce double moyen, en des termes plus ou moins lapidaires et historiquement assez variés, une distinction capitale suivant laquelle les idées éternelles sont, quand nous voyons en elles, non pas ce que nous connaissons, mais ce par quoi nous connaissons : elles nous font voir sans se faire voir (4). Puisque de ces deux membres, nous tenons

(1) « Licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit... »

(2) « Et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ».

(3) Sans que nous entendions signifier, cela disant, qu'elles ne remontent pas plus haut dans l'histoire, mais il nous suffit de les constater à cette époque.

(4) Ainsi : Alexandre de Halès : *Summa*, Pars I. Quaest. 2, memb. 3, art. 1 ad 1 ; — Bonaventure : *Quaest. disputat.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 68 ad 17 ; — Henri de Gand : *Sum. Theolog.*, art. 1. Quaestio 3 n^{os} 8 ssq ; — *Quodlibet* IX, 15. Fol. 383, édit. 1518 ; — Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disputat. prima*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 97 ;

l'un déjà dans les deux expressions qui nous font comprendre la vision dans les idées éternelles comme une connaissance opérée sous l'efficiencia et par l'influence des « rationes aeternae », où donc se trouve l'autre ? Dans l'incidente qui fait suite immédiate, tout simplement (1), car elle s'oppose à l'interprétation baconienne, et celle-ci précisément formulée comme elle est, en suppose une autre qui s'oppose à elle ; c'est donc cette dernière, connue par nous sur le témoignage^a de l'histoire, qui se trouve signifiée dans l'incidente à identifier, sans se faire au premier abord connaître par elle, et nous pouvons présumer déjà avec infiniment de vraisemblance quelle est cette interprétation sous-entendue par Roger Bacon, à l'instar, comme il nous l'assure, d'Augustin lui-même : elle doit être l'interprétation intuitionniste.

Et elle l'est bien en effet, si nous considérons maintenant la façon dont elle s'oppose à la solution baconienne. Et d'abord l'allure respective des deux incidentes qui sous la plume de Bacon consignent l'une et l'autre opinion : si Saint Augustin, lisons-nous, nous enseigne que nous ne voyons rien en fait de vérité que dans les idées éternelles, cela doit s'entendre « du moins » ou « au moins » (2) d'une connaissance opérée sous l'efficiencia et par l'influence des « rationes aeternae », bien que le grand docteur veuille signifier par là autre chose ; et quel est donc cet autre sens moins inadéquat à la pensée du Maître, sinon le sens intuitionniste lui-même ? Ce sens justement, nous le trouvons désigné mieux encore que par la simple allure de la phrase : par les termes mêmes dans lesquels Bacon nous parle de cette opinion qui n'est pas la sienne. C'est d'abord par rapport au premier sens, un sens plus fort et plus profond, car Augustin enseigne avec sa théorie de la vision dans les idées éternelles plus et de plus grandes choses qu'on ne croit (3), quand on interprète simplement sa pensée dans le sens d'une connaissance en laquelle nous serions mûs seulement par les raisons divines, sans qu'elles soient vues de nous, mais nous savons qu'il n'y a, par rapport à la solution baconienne, d'autre interprétation plus forte que l'interprétation dite, par définition, maximiste ; c'est ensuite le sens comporté par les termes mêmes dans lesquels se formule chez Augustin sa conception de l'illumination divine (4) ; or à la lettre, la vision dans les idées éternelles

103 ad 6 ; 105 ad 14 : *Quaest. disput. tertia. Ibid.*, p. 135 ad 4 ; p. 136 ad 6 ; — Roger Marston : *Quaest. disputat. Ibid.*, p. 214 ad 9 ; — John Peckham : *Quaest. disputat. Ibid.*, p. 182. — Cf. Saint Thomas : *Sum. contra Gentes*, I, cap. 11 ad 5 ; — *Sum. Theolog.*, I, *Quaest.* 84 art. 5.

(1) *Licet Augustinus non solum hoc velit, sed aliud innuit, etc...* ».

(2) « Et hoc saltem habet intelligi, etc.... ».

(3) « Propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire... ».

(4) « Sed aliud innuit in verbis suis ».

peut-elle être autre chose que la vision des idées éternelles elles-mêmes et par conséquent de toute vérité en elles ? Voilà bien, sans qu'on puisse s'y méprendre, l'interprétation intuitionniste nommément désignée, et il est bon d'y insister : cette seconde manière d'entendre la vision dans les idées éternelles est celle, pour Roger Bacon, qui est la mieux ajustée à l'idée et aux expressions d'Augustin (1) ; elle ne s'oppose donc point à la sienne propre, comme à un sens juste s'oppose, à propos d'une pensée à interpréter, un autre sens qui ne l'est pas, mais comme le sens exhaustif s'oppose à un moindre sens, lequel pour certaines raisons, peut être nécessaire, mais n'en demeure pas moins ce qu'il est aux yeux de l'exégète fidèle : un moindre-aller ; c'est là une remarque qui n'est pas sans intérêt et dont nous ferons plus loin notre profit, lors des intuitions de l'illumination intérieure. A toutes ces preuves viennent s'en ajouter deux autres qui les confirment et dont nous trouvons la première, sans sortir du texte lui-même : Bacon nous y assure en effet qu'une telle interprétation scrupuleusement fidèle, était au su de ses contemporains, celle de certains disciples d'Augustin (2). Or il est avéré qu'au cours du ^{xiii}^e siècle un certain nombre de philosophes et de théologiens allaient jusqu'au bout de la pensée du Maître et faisaient de la vision dans les idées éternelles, la vision des idées éternelles elles-mêmes (3). Quant à la seconde, nous l'empruntons à un passage du *Précis*

(1) Alors que Pierre-Jean Olive, par exemple, nous dit d'elle [*Op. citat.*, p. 246] que « licet secundum verborum superficiem auctoritates Augustini videantur innuere sensum illum..., nullo modo credendum videtur quod Augustinus talem mentem habere potuerit... », déclarant dès lors qu'elle doit avoir à son sens plus de fausseté que de vraisemblance, « meo iudicio plus debet esse error quam opinio ».

(2) « Propter quod quidam posuerunt eum hic majora sentire, ut scitur communiter ».

(3) Nous avons donné déjà [p. 180, note 2] le témoignage de Pierre Olive. A vrai dire, peut-être n'est-il pas aussi probant qu'il en a l'air ; par le peu que nous avons en effet du manuscrit [Biblioth. Borghèse n° 190], notre franciscain ne se serait-il pas abusé sur la pensée d'Augustiniens bien orthodoxes comme Bonaventure et ses disciples, dont, en effet, c'est la doctrine [*De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 65 ; 66 ; 68 ; 213] que les « rationes aeternae a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente, aliter a sciente et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente »... (Sur ce prétendu intuitionnisme de Bonaventure, Cf. P. Ephrem Longpré : *La Théologie mystique de Saint-Bonaventure*, dans *Archivum francisc. histor.*, T. XIV, p. 61 ssq.). Ce n'aurait pas été, il s'en faut, la première fois que l'idée de l'illumination chez ces Augustinistes eût été, par son air et tout son vocabulaire intuitionnistes, l'objet de méprises de la part des contemporains, et Pierre Olive qui se contente, en cette question de la vision dans les idées éternelles, de relater les opinions des docteurs de son temps, sans chercher lui-même pour son propre compte la pensée d'Augustin, aurait alors gagné à bien se convaincre avec Henri de Gand [*Sum. Theolog.*

de *Philosophie* (1) où Roger traitant des rapports de la vérité et de la vertu se réclame de ses habituelles autorités en la matière, l'Écriture, les Arabes, Saint-Augustin, et nous renvoie à propos de celui-ci au huitième Livre de la *Cité de Dieu*. Nous y lisons (2) qu'Augustin se demande, au sujet de Socrate, s'il fut conduit à sa philosophie par le sentiment qu'il avait de l'incertitude de la connaissance humaine ou par le prix qu'il mettait dans l'excellence de la vertu ; il opine pour cette seconde interprétation, remarquant, entre temps, que pour le vieux philosophe grec, l'homme en quête de vérité doit commencer par la pratique des sciences morales et non par l'étude des sciences spéculatives, parce que la purification du cœur nous achemine à voir toute vérité en Dieu et Dieu lui-même (3). Or, c'est là, déclare ailleurs Bacon en termes exprès (4) l'enseignement aussi d'Augustin qui sur ce point suit Socrate et l'approuve. Il est donc entendu qu'au moins ceux qui ont le cœur pur voient dans les idées éternelles en voyant les idées éternelles elles-mêmes, et c'est sans nul doute ce sens profond auquel Roger faisait tout à l'heure allusion, sans cesser d'opiner pourtant pour un sens

Art. I Quaest. 3 n° 23] que « cernere sumitur hic large pro intellectu attingere quocumque modo... », ou à s'édifier avant son confrère et compatriote Richard de Middletown [*Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 233] sur les caractères de l'intuition. En tous cas, on ne saurait faire fonds sans réserve, ainsi que l'a fait un historien, Portalié, dans *Dict. de Théologie Catholique*, T. I, col. 2510, sur la critique de l'explication intuitionniste de la part d'Augustiniens comme Bonaventure (Cf. *In. II Sentent.*, Dist. XXIII, art. II, q. III), et ses disciples, comme si elle impliquait qu'il y eût à l'époque une véritable école intuitionniste, car d'un côté il semble bien que nos Augustiniens aient en vue seulement Platon et ses disciples immédiats [*De human. cognit. ratione*, etc..., pp. 62; 94], et d'un autre cette critique peut attester de leur part seulement le souci de faire mieux comprendre de leurs contemporains leur propre pensée, suspecte en effet d'Intuitionisme ; il est permis de présumer que les Intuitionnistes étaient loin d'être aussi nombreux que les représentants des deux autres interprétations de l'illumination augustinienne, et c'est pourquoi peut-être Bacon nous parle d'eux comme de « certains » interprètes seulement, lesquels d'ailleurs ne sont peut-être plus ses contemporains, car « posuerunt » est au passé, comme chez Olivi « quidam aliquando dicere voluerunt ».

(1) *Compend. Philos.*, pp. 407-408.

(2) Cap. III.

(3) « ... Socrates pater philosophorum, cum quaereretur ab eo, quare non voluit in primitivo tempore studere in scientiis speculativis, sed tantum in moralibus, ait se non posse lumen sapientiae percipere nisi anima ejus fuisset exulta virtute; sed tunc Deum ipsum videret, et causas et rationes rerum et scientiarum in eo veraciter contempleretur, sicut vult beatus Augustinus libro octavo De Civitate Dei et alii praeter ipsum ».

(4) *Op. Maj.*, III, p. 49.

moins absolu (1), ce qui nous permet en passant de lever d'après notre Augustinien, une difficulté dans la pensée d'Augustin : celui-ci reconnaît, et il en tire maintes fois argument, que les méchants eux aussi voient dans les idées éternelles ; ne serait-ce pas qu'ils voient en elles sans les voir, simplement sous leur influx, tandis qu'elles se laissent entrevoir des âmes simplement vertueuses et qu'elles deviennent déjà pour elles des objets de contemplation (2) ?

Voici donc une interprétation sûrement identifiée : serons-nous aussi heureux avec l'interprétation même de Roger Bacon ? Si elle nous fait connaître en effet sa formule, nous ne l'avons point encore reconnue à travers sa formule, et elle peut se dire aussi bien, semble-t-il, de la vision dans les idées éternelles entendue comme une connaissance opérée sous l'efficacité et l'influence expressément immédiates des idées éternelles, que de la même vision entendue comme une connaissance opérée plutôt sous l'efficacité et l'influence de ces deux principes participés de leur divine lumière qui s'appellent l'intelligence et l'intelligible, — et même mieux de la seconde que de la première, car Roger Bacon veut-il dire autre chose que ce que disaient dans les mêmes termes d'autres contemporains avant lui et autour de lui déjà, à savoir : que nous voyons dans les idées éternelles, du fait simplement que nous voyons dans et par le double effet qui est en nous le vestige ou le témoin de leur influence sur nous, la lumière de l'intellect

(1) Pour autant du moins qu'il s'agit de l'illumination générale, car cette illumination de la vertu est, nous le savons, une illumination toute spéciale qui s'appelle l'illumination intérieure.

(2) Les trois interprétations classiques, en effet, de la vision dans les idées éternelles peuvent s'exclure chez les Augustiniens, elles ne s'excluent pas, croyons-nous, autant chez Augustin, et elles sont en droit de revendiquer chacune dans ses traités les passages en effet qui leur correspondent ; le tort des historiens est de tenir pour l'une, à l'exclusion des deux autres, comme si la pensée du Maître sur cette question de l'illumination était bien définie et définitive, comme l'est une doctrine systématique, alors qu'elle n'est rien autre chose, comme l'a bien vu un historien [G. von Hertling: *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme in dreizehnt. Jahrhundert. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung d. König. Akad. d. Wissenschaft, 12 nov. 1910. München, pp. 19-20*] qu'une paraphrase plus ou moins imagée du mystère métaphysique de la connaissance humaine, et qu'il y aurait lieu en particulier, pour arriver à quelques précisions intéressantes, de reprendre et de commenter les textes litigieux dans leur ordre chronologique. [Cf. O. Rottmanner: *Unerlässlichkeit historisch-chronologischer Behandlung und Benutzung der Schriften St. Augustins. Akten des internationalen Katholischen Gelehrtenkongresses. München. 1900, pp. 265 ssq.*]

qui nous fait connaître et la clarté de l'intelligible qui se fait connaître (1) ?

Certes, telle qu'elle s'énonce, l'opinion de notre docteur ne porte point avec elle la marque bien manifeste de son identité (2), mais nous ne croyons pas qu'il faille présumer ainsi qu'elle répond plutôt par sa formule à l'interprétation minimiste de la pensée d'Augustin, car elle peut aussi bien correspondre, formulée comme elle est, à une autre opinion du temps assez spécieuse, opinion qui pour comprendre la vision dans les idées éternelles comme une connaissance dont une lumière immanente fait la vertu, lumière différente de la double lumière participée déjà de l'intellect et de l'intelligible, ne reconnaissait pas moins expressément avec ce « lumen » influé par les « rationes aeternae », l'immédiate irradiation des divines raisons (3). Quelque ingrate pourtant qu'elle puisse paraître dans sa forme, nous sommes en état de l'identifier. C'est le moment en effet de

(1) Tels par exemple Bonaventure, qui réproche la thèse en question, et Thomas d'Aquin, qui l'approuve et l'enseigne comme l'interprétation véritable de la pensée Augustinienne. Bonaventure : *Quaest. disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, etc..., p. 62 : « Ad cognitionem certitudinalem necessaria concurrunt ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum. Et hic quidem modus dicendi est insufficiens... ». — Cf. Mathieu d'Aquasparta, *Ibid.*, p. 95. — Thomas d'Aquin : *Sum. cont. Gentes* I, cap. 11 ad 5 : « Deus est in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito... sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio ». Et cette influence, « nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, scil. ipsum lumen intellectuale quod est in nobis... ». [*Sum. Theol.* I, Quaest 84, art. 5.]

(2) Une concession qui ne s'impose pas d'ailleurs, car l'on pourrait, par exemple, faire état de certaine formule où sous le terme identique d'« effective » se trouve expressément enseignée l'immédiate irradiation des idées éternelles, formule que nous relevons sous la plume du premier docteur de l'école franciscaine, Alexandre de Halès : *Sum.*, Pars I, Quaest. 2, memb. 3, art. 1 ad 1 : « Dicendum quod videri seipso dicitur dupliciter : effective et materialiter. Dicendum igitur quod lux etiam videtur seipsa et per se ipsam effective, quia non est alia causa quae faciat lucem videre, nisi ipsa ; est tamen aliqua causa materialis in qua scil. lux videtur, quemadmodum in aere vel in colore... Eodem modo lux aeterna in praesenti videtur seipsa... ». Mais il vaut encore mieux, en cherchant à identifier notre formule, chercher l'indice de son identité chez Bacon, s'il est possible de l'y trouver.

(3) Telle semble bien être l'opinion de Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, etc... *Prima*, p. 97 : « Lumen illud [divinum] movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter... » ; p. 105 ad 14 ; — *Tertia*, p. 157 ad 12 ; — opinion hybride critiquée à la fois par Roger Marston [*Quaest. disput. Ibid.*, p. 216 ad 15], et semble-t-il, en passant, par Thomas [*Opuscul. 63 in libr. Boethii de Trinitat.* Quaest. I, art. 1].

rappeler que Roger Bacon tenait fidèlement pour Augustin avec toute l'école qu'il se plaît à nommer de son temps traditionnelle ; or l'interprétation la plus adéquate possible en dehors de l'interprétation intuitionniste était la thèse communément alors enseignée par les représentants de l'Augustinisme philosophique ; il est donc très vraisemblable que notre Augustinien devait comprendre la vision dans les idées éternelles comme la vision de toute vérité sous l'irradiation expressément immédiate des exemplaires divins. Il est même sûr qu'il l'entendait ainsi, car nous en avons la preuve dans un autre passage capital de son œuvre que nous connaissons déjà pour l'avoir relevé dans l'un des deux derniers fragments découverts de l'*Opus Tertium* (1). Nous y lisons que l'illumination divine universelle est « une certaine » illumination dont nous savons qu'elle est et s'appelle, à sa manière, spéciale, et précisément cette certaine illumination spéciale a pour caractère d'être de la part des idées éternelles une illumination telle que par elle les raisons divines sans se faire voir nous font voir, non plus, c'est entendu, par le truchement de l'intelligible et de l'intelligence, mais surtout par le rayonnement exprès de leur lumière. Et c'est pourquoi revenant maintenant à notre texte de l'*Opus Majus*, nous pouvons remarquer la progression qui s'y trouve : Dieu nous illumine ; qu'est-ce à dire ? Il nous illumine en ce qu'il déverse sur nous ses rayons comme un soleil auprès duquel les anges ne sont plus pour nous dans leurs illuminations que des étoiles. Il y a plus (2) : il nous illumine en ce qu'il nous fait voir dans ses idées éternelles comme dans un principe qui nous présente toute vérité. Il y a mieux (3) : il nous illuminerait, au dire de certains Augustiniens, en ce qu'il nous fait voir dans ses exemplaires comme dans un objet qui nous représente toute vérité.... et pourtant notre docteur ne va pas jusqu'à cette dernière idée de l'illumination qui répond le mieux, de son aveu, aux vues et aux expressions d'Augustin lui-même ; il s'en tient à une autre, mais s'il s'arrête à elle, c'est qu'il faut « du moins » et « au moins » faire comme elle de la vision dans les idées éternelles, une connaissance qui s'opère sous l'efficiencia et par l'influence même des idées éternelles : parce qu'elle inclut l'interprétation la plus adéquate d'Augustin après l'interprétation intuitionniste, l'opinion de Bacon exclut l'interprétation minimiste, et il reste bien l'interprétation que nous avons en effet trouvée, l'interprétation moyenne, — toutes conclusions qui nous serviront plus loin de principes pour mettre

(1) *Fragm. Duhem.*, p. 167.

(2) « Et quod plus est ».

(3) « Licet Augustinus... aliud innuit..., propter quod quidam posuerunt eum majora hic sentire ».

au point au milieu des divergences des historiens, l'enseignement de Bacon à propos de l'illumination universelle.

Passons maintenant à la formule profane de l'illumination. Comme l'autorité appartenait à l'instant entre tous les Pères à Saint-Augustin avec sa doctrine de la vision dans les idées éternelles, elle revient maintenant entre tous les Philosophes au Stagyrite avec sa doctrine de l'intellect agent. C'est donc celle-ci qu'il s'agit de bien entendre, et il va sans dire que nous ne nous demanderons pas comment Aristote l'a comprise, pas plus que nous nous sommes demandés tout à l'heure comment Augustin avait compris sa théorie de la vision dans les raisons divines : tout ce que nous cherchons, c'est de savoir comment Roger Bacon l'a envisagée et interprétée lui-même.

Le « prince des philosophes » (1) nous enseigne que l'âme humaine est essentiellement possible, entendez par là qu'elle est en puissance à l'égard de la science et de la vertu ; elle ne saurait donc tenir le vrai et le bien d'une faculté actualisatrice qui lui serait immanente : elle doit les recevoir, et elle ne peut les recevoir que du dehors. Naturellement cet agent extérieur qui la lui dispense est supérieur à elle, puisqu'il se comporte à son endroit comme le principe qui la fait passer de la puissance à l'acte ; il doit être d'autre part et ne peut s'appeler qu'une intelligence, parce qu'il vient nous conférer la science et la vertu, et l'on sait qu'au dire de Bacon c'est sous des noms différents la même intelligence qui, pour Aristote, connaît le vrai, puis l'aime sous forme de bien et enfin l'opère. Mais cette substance intellective, extérieure et supérieure à l'âme, quelle est-elle ? L'intelligence angélique ? Sans doute, mais comme elle n'est illuminatrice que parce qu'elle est à son tour illuminée, l'intelligence qui nous éclaire ne peut être finalement que celle qui s'appelle la Pensée de la pensée : l'intellect agent de nos âmes, c'est Dieu lui-même (2). Telle est l'interprétation des plus grands et des plus qualifiés commentateurs du Maître, Alfarabi et Avicenne ; telle est celle, unanime, des anciens docteurs, représentants de nos jours de la tradition et consommés en sagesse divine et humaine, Robert Grosseteste, évêque de Lincoln et Adam de Marisco, pour ne citer que les plus fameux (3) ; telle est en particulier la thèse de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 66.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45 ; — *Op. Tert.*, p. 74.

(3) Bacon raconte même à propos d'Adam de Marsh « le plus grand clerc du monde avec Robert de Lincoln », une anecdote très significative de la pensée du vieux franciscain d'Oxford. Quelques frères mineurs ayant insisté auprès de lui pour savoir ce qu'était, à son avis, cet intellect agent dont la notion prenait du crédit dans les écoles, Adam aurait répondu : le corbeau d'Elie — Werner remarque [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des*

Messire Guillaume d'Auvergne, que j'ai deux fois entendu, nous assure Roger, enseigner solennellement devant l'Université assemblée par le vénérable évêque de Paris (1). Et pourtant l'on rencontre partout de nos jours nombre de philosophes et de théologiens, déclarant que la connaissance requiert dans le sujet qui connaît deux principes, l'intellect agent et l'intellect possible, et qu'elle s'opère par la vertu respective de ces deux intellects une fois que les espèces des choses sont reçues dans l'esprit (2). Personne ne le niera, si l'on veut attester par là seulement ce fait patent : l'intellection résulte du concours de trois facteurs, l'intellect agent, l'intellect possible et l'intelligible. Mais tous ces « modernes », et ce terme est peut-être bien ici, sous la plume de notre docteur qui vient de célébrer l'opinion de la Tradi-

Roger Baco dans *Sitzungsberichte der philos. histor. Klasse d. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften*. Wien 1879, p. 489, note 1] qu'une autre version qu'il estime plus juste [?] porte « *currus Eliae* » —, voulant signifier par cette image l'idée d'une connaissance où Dieu se comporterait comme l'intellect qui nous fait connaître.

(1) De ces deux assemblées, l'une eut lieu vraisemblablement, au dire d'un historien [Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne*, Paris 1880, p. 26] le 13 janvier 1241. En tous cas, Bacon commet ici une grosse méprise sur la pensée de Guillaume d'Auvergne, à moins que celui-ci n'ait consenti sur la fin de sa vie, devant le crédit croissant dont jouissait la psychologie nouvelle, à donner au Dieu illuminateur d'Augustin le nom d'intellect agent qu'il lui refuse dans ses traités, lesquels datent tous de la seconde décade du XIII^e siècle. L'évêque de Paris enseigne bien que l'intellect agent ne saurait être une partie de l'âme ni exister dans l'âme, « *apud animam humanam vel vim vel partem ipsius vel ipsam essentiam ejus* » [*De Anima*, Pars V, cap. VII; — Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*; dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittel.*, Bd II, pp. 49-52], mais il ne reconnaît pas pour cela un intellect agent qui, séparé de nous, nous ferait connaître [*De Universo II*, Pars I, cap. 16. Orléans 1674, p. 822 ssq; — Baumgartner, *op. cit.*, pp. 46-47]; c'était là d'après lui la pensée d'Aristote et celle surtout de ses commentateurs Arabes, « *nec Aristoteles, qui hoc unquam posuit aut cogitavit [à savoir que l'intellect agent était une partie de l'âme], verum intelligentiam agentem separatam et spoliata posuit* » [*De Anima*, Pars VII, cap. 5], et elle ne peut être celle d'un philosophe chrétien [Werner, *Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern*, dans *Sitzungsberichte philos. hist. Klas. d. Kais. Akad. d. Wissensch.*, Wien 1873, Bd 74, p. 130 ssq]. L'intellect actif, extérieur ou intérieur à nous est inutile, « *Formae intelligibiles non fiunt in intellectu materiali per receptionem earum ab aliqua intelligentia agente seu illuminante* » [*De Anima*, Pars VII, cap. 5], car il n'y a en nous qu'une intelligence, laquelle est à la fois active et passive [*Ibid.*, cap. 3 et 8; Baumgartner, *op. cit.*, pp. 52-54]. Cette intelligence, nous le savons [Cf. I Partie, cap. II, § II, p. 95, note 4] ne connaît pas pour notre Augustin fidèle, sans être expressément illuminée de Dieu, et c'est précisément parce que Guillaume se prononce à la fois pour l'illumination divine et contre la présence en nous de l'intellect agent, que Bacon a pu s'abuser ainsi sur sa pensée.

(2) *Op. Tert.*, p. 74.

lion, affecté d'une certaine note disqualifiante, entendent bien dire autre chose, et cette doctrine qu'ils vantent comme donnant le dernier mot de la pensée du Stagyrite, enseigne que l'intellect agent ne saurait être une substance séparée et qu'il est bel et bien une partie de l'âme. Or, nulle interprétation ne peut être plus contraire à l'esprit et à la lettre de la doctrine Aristotélicienne, et Roger Bacon s'applique à nous le montrer avec une verve dialectique qui n'est pas sans intérêt. Que s'il déploie dans cette œuvre de critique et de polémique un zèle tout particulier, c'est qu'il a pour cela de graves raisons. Il voit d'abord dans une telle nouveauté l'ennemie singulière de son propre dessein doctrinal : montrer l'accord infrangible de la raison et de la foi sur la base de l'illumination divine universelle; il ne peut donc en vérité assister avec indifférence à son crédit croissant dans les écoles. S'en serait-il accommodé, que les luttes du temps le pressent et l'enrôlent : cette question en effet de l'intellect agent considéré comme une substance séparée ou comme une simple puissance de l'âme, était alors devant les impérieux progrès de la pensée d'Aristote et aux yeux du moins d'un certain nombre de retardataires dans le camp Augustiniste, une des plus importantes et délicates qui fussent en litige entre partisans de la tradition et tenants de la philosophie nouvelle; faut-il dire aussi qu'elle s'agitait en pleine crise averroïste, une crise où sans doute anciens et modernes faisaient front avec ensemble contre l'impie, mais dans laquelle pourtant, il nous le paraît du moins, il ne devait pas être indifférent pour la pleine aisance de la controverse et la bonne efficacité des coups, que l'intellect agent fût d'une façon radicale entendu comme une faculté de notre âme ou comme une substance séparée identifiée avec Dieu lui-même, cette dernière opinion n'oubliant après tout, à travers Aristote, ni Augustin, ni quoi qu'en aient ses représentants (1)... Averroës lui-même ? Roger Bacon en tous cas sentait bien l'actualité du sujet quand il nous déclare que, lors même que cette thèse de Dieu intellect agent de nos âmes ne serait pas ordonnée au dessein général de son œuvre, il insisterait encore sur elle, pour elle-même, précisément, dit-il (2), pour réfuter dans la thèse adverse la plus grande erreur qui ait envahi la philosophie et la théologie de son temps. C'est donc à la fois pour répondre aux besoins de sa propre doctrine et dans un souci d'urgente opportunité, qu'il n'attend pas de traiter au long et au large cette question si controversée du « lieu » de l'intellect agent, dans son œuvre encyclopédique définitive

(1) Nous aurons l'occasion de remarquer bientôt que Roger Bacon ne cite point ici Averroës ou ne le cite que pour lui contester son patronage.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert.*, p. 74.

dont les *Communia Naturalium* auxquels précisément il nous renvoie (1) nous semblent être une partie, qu'il y insiste dans l'*Opus Majus* (2), qu'il la reprend avec plus de développement dans l'*Opus Tertium* (3) et qu'il prie le Pape d'opérer lui-même la synthèse de ces deux rédactions successives pour avoir du sujet une connaissance compréhensive vraiment claire et utile (4). Nous avons donc nous aussi à nous rendre à cette recommandation de l'auteur, mais pour éviter de nous étendre, nous laissons cette fois au lecteur le soin de reprendre ici lui-même fil par fil toute la trame de l'interprétation baconienne dans les deux moments qu'elle nous semble comprendre, l'exposition critique d'abord de la pensée d'Aristote, puis l'exégèse d'un texte du Stagyrite mal traduit par les modernes.

Toutes ces expressions d'intellect agent, d'intellect possible, d'acte pur et de puissance, etc..., ne sont pas en usage chez les Pères qui les ignoraient (5) ; elles sont le fait des Philosophes et c'est pourquoi il fallait les traiter suivant les voies de la Philosophie (6). Mais elles ne laissent pas pourtant de rejoindre les expressions de la Tradition, et c'est cette équivalence maintenant qu'il importe pour terminer de faire ressortir. Dieu, pour Augustin, nous illumine : et pourquoi ? parce qu'il nous fait connaître ; et comment ? en influant sur nous expressément par ses idées (7). Il n'y a que Dieu pour Aristote qui soit notre intellect agent : et pourquoi ? parce qu'il fait que nous connaissions, étant sans lui simplement aptes à connaître ; et comment ? en influant sur nous par sa lumière (8) : le Dieu illuminateur des Pères et de l'Écriture est bien le Dieu illuminateur des Philosophes (9), et les deux formules, sacrée et profane, de l'illumination sont défi-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 47. — Cf *Communia Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 302, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Philos. und. spekul. Theolog.*, Bd XXV.

(2) *Op. Tert.*, pp. 45-47.

(3) *Op. Tert.*, pp. 75-79.

(4) *Ibid.*, p. 79.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 47.

(6) Telle est la signification en effet de cette bizarre incidente « non a sanctis » qui se trouve insérée dans le texte de l'*Opus Majus* (loc. cit.) et dont un passage analogue des *Communia Naturalium* [Lib. I, Pars IV, édit. Höver, p. 307] nous donne la clef.

(7) *Op. Maj.*, III, pp. 48-49 : « Soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis... », car « ... non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis, et hoc saltem habet intelligi effective et per influentiam ».

(8) *Ibid.*, p. 45 : « ... Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam, etc... ».

(9) « Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut dicit Scriptura cui sententiae ipsi philosophi concordant »... « Et haec sententia est tota fidelis et a Sanctis confirmata ».

nitivement conjuguées (1), illustrant ainsi, dans la commune affirmation d'une même illumination générale, cet accord de la Philosophie et de la Foi que Roger Bacon précisément cherchait à prouver en établissant avec tant de soin le fait lui-même de l'illumination universelle.

§ II. — LE CONTENU DE L'ILLUMINATION UNIVERSELLE

Nos deux formules de l'illumination sont grosses de philosophie, mais les données philosophiques sont limitées que Roger Bacon a de fait enfermées en elles et nous nous garderons bien de faire rendre à ces deux idées de Dieu intellect agent de nos âmes et irradiateur des idées éternelles, philosophiquement, tout ce qu'elles promettent et tout ce qu'elles ont de fait tenu au ^{xiii}^e siècle dans l'école Augustiniste. Profitons seulement des aspects que notre docteur vient de nous découvrir lui-même dans l'illumination universelle, en interprétant à son sujet la pensée d'Augustin et d'Aristote : Dieu ne nous illumine pas en ce sens qu'il connaisse lui-même en nous, puisque tout illuminés que nous soyons par lui, nous avons un intellect à nous et en nous; il ne nous illumine pas davantage en ce sens que nous le connaissions lui-même et que nous voyions tout en lui, puisque tout illuminateur qu'il soit pour nous dans l'irradiation sur nous de ses idées, il n'est pas notre intelligible; il nous illumine en ce sens que nous connaissons en nous par lui, puisqu'il est notre propre intellect actif; ces trois thèses déjà nous apportent une intéressante contribution à l'étude de l'illumination universelle, et Saint Augustin et Aristote interprétés par Bacon vont nous faire comprendre maintenant Roger Bacon lui-même.

Nulle conception de la connaissance humaine au milieu du ^{xiii}^e siècle ne ressemble plus à la théorie Averroïste de l'intellect que la thèse de Dieu intellect agent de nos âmes. On connaît la pensée d'Averroës (2) sur cette question de la connaissance qui aussi bien, par l'interprétation radicale d'un texte fameux du Stagyrite, est une des thèses les plus caractéristiques de sa doctrine et la meilleure illustration de sa manière de commentateur; en deux mots : il n'y a pour l'humanité qu'une seule intelligence objective, éternelle

(1) Nous rappelons en passant qu'Augustin avait de même proclamé l'accord de la doctrine du Verbe illuminateur avec celle du *Noûs* illuminateur de Plotin (Cf *De Civitate Dei*. X. 3; cf Plotin, *Ennéades* II, 9, 2; *traduct. Bouillet*, I, 262; II 286), — et n'est-ce pas Plotin d'ailleurs qui se retrouve ici derrière l'Aristote de Bacon et à travers son commentateur arabe ?

(2) Cf tout son commentaire du Livre III du *De Anima*.

et impersonnelle, qui nous fait tous connaître en s'unissant accidentellement à chacun de nous, suivant des modes plus ou moins parfaits, depuis la possession pure et simple de l'intellect acquis jusqu'à la conjonction consommée de l'illumination prophétique. Mais à tout prendre, n'est-ce pas là l'enseignement de Bacon lui-même ? Sans doute, notre franciscain ne nous parle pas de degrés à propos de l'illumination philosophique, encore qu'il ne soit pas très sûr comme nous le dirons, qu'il ne se soit pas inspiré de la conception arabe de l'intellect acquis; sans doute encore, il ne fait pas de cet intellect illuminateur l'intelligence qui préside au mouvement de la dernière des sphères du monde planétaire, encore qu'il reconnaisse un rôle à l'esprit angélique dans le rayonnement sur nous des illuminations. Mais nous n'avons là, somme toute, que des points assez secondaires, et les idées angulaires de la doctrine sont les mêmes manifestement chez lui que chez le philosophe Arabe : d'une part unité numérique et impersonnalité de l'intelligence illuminatrice par rapport à l'humanité illuminée; d'autre part, extériorité substantielle du même intellect et son union essentiellement transitoire avec nous, opérée opportunément à chacune de nos connaissances, car Dieu illuminateur, pas plus que l'intellect d'Aristote, ne saurait entrer en composition avec nous : il est en nous par sa seule efficace et cela naturellement quand et tant qu'il agit (1). Que sa pensée ainsi grevée de ces rapports pût être, de la part de certains de ses contemporains zélés pour la défense de l'orthodoxie doctrinale — on était alors en pleine lutte Averroïste à l'Université de Paris — accusée d'une parenté suspecte avec la pensée maudite d'Averroës, il semble bien que Roger en ait eu le sentiment et la crainte, et l'on peut en voir la preuve dans sa prudence et sa réserve à traiter en fonction des formules d'Aristote telles qu'elles avaient été interprétées par le Commentateur, la question de l'illumination; dans l'*Opus Majus* par exemple, il ne cite pas une seule fois Averroës; il se contente d'en appeler aux plus grands commentateurs du Stagyrte (2), et s'il en nomme parmi eux, ce sera seulement Alfarabi et Avicenne; il en est de même dans le passage correspondant de l'*Opus Tertium* : nos deux Arabes sont deux fois cités, comme donnant la plus juste interprétation d'Aristote, et si Averroës l'est une fois lui aussi, ce n'est que sur un point qui demeure tout à fait indifférent à la question de l'intellect (3); il y a plus : Roger Bacon s'en prend nommément à lui, et lui reproche à propos du texte capital qui fait l'objet de la controverse entre partisans d'un intellect agent séparé et représen-

(1) *Op. Tert.*, p. 79.

(2) « Expositores ejus [Aristoteles] maximi » : *Op. Maj.*, III, p. 47.

(3) *Op. Tert.*, p. 77.

tants d'un Aristotélisme plus édulcoré, de sommeiller, de chanceler et de balbutier (1); mieux encore, il entonne aussitôt après cette critique, un éloge enthousiaste d'Avicenne aux frais et dépens d'Averroës, et l'on dira peut-être que c'est là de sa part le moyen de prévenir les flaireurs d'hérésie et de se dégager d'une paternité compromettante. Cette paternité pourtant il ne pouvait guère la désavouer, car tous ces rapports de ressemblance entre sa pensée et celle d'Ibn-Roschd, semblent bien des rapports de filiation : Roger Bacon, tout plein de son idée d'un intellect illuminateur qui se comportait à l'égard de la collectivité des hommes comme un soleil déversant sur eux ses irradiations, ne pouvait ne pas être tout particulièrement sensible à l'idée Averroïste d'une intelligence illuminatrice, extérieure à l'humanité, idée toute profane de l'illumination qui se trouvait par ailleurs s'accorder si bien avec celle consacrée d'Augustin, et donc, pour autant du moins qu'il s'inspirait d'Aristote, il devait à part lui se dire redevable de l'enseignement du commentateur Averroës. Des historiens se sont laissés prendre à toutes ces présomptions, et trompés surtout par le faux air averroïste de la terminologie baconienne, en ont conclu que Roger Bacon était un disciple d'Averroës (2), ajoutant même qu'il suivait en cela l'école franciscaine et qu'il était tombé avec elle sous le coup de la fameuse condamnation de l'Averroïsme (3).

La question est en substance décidée depuis longtemps (4), mais il faut y revenir un instant pour s'assurer si en effet dans son idée de l'illumination universelle, Roger Bacon tient autant qu'il le paraît à Averroës, et si jamais il a pu craindre de passer en son temps pour un de ses débiteurs. Rappelons simplement son idée de l'intelligence, telle qu'elle se dégage de son interprétation d'Aristote : il y a un double intellect, l'un actif, l'autre passif ; celui-là est en dehors de l'homme qu'il illumine, et comme il est commun à tous, il n'est à personne ; celui-ci est en nous ; il est donc une partie de l'âme ; il est à nous, il est donc personnel, et pour être à nous et en nous, l'intellect possible n'en est pas moins immortel, comme l'intellect agent est éternel. Or

(1) *Op. Tert.*, p. 77.

(2) Reuter: *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. Berlin 1875-1877. Bd II, p. 243. Rosmini : *Aristotele esposto ed esaminato*. Torino 1857, p. 390.

(3) Renan : *Averroës et l'Averroïsme*. Paris 1866, pp. 259-266. Hauréau : *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Seconde Partie, T. II, p. 96.

(4) Depuis que le premier, Charles a sur ce point réhabilité Roger Bacon, arguant que l'unité de l'intellect agent n'était pas nécessairement l'unité de l'âme intellectuelle : « Bacon prétend que l'unité de l'intellect [thèse Averroïste] n'est pas une suite forcée de la théorie de l'intellect agent qu'il conçoit comme la sphère des vérités infinies et qu'il place en Dieu lui-même. » (p. 226).

quoi qu'en aient dit certains historiens à la suite de Renan abusé lui-même par la terminologie d'Averroës qui va jusqu'à distinguer cinq intellects, le philosophe arabe n'admet pas le moins du monde, ce dont jamais n'ont douté les meilleurs interprètes de sa pensée à l'époque de la polémique Averroïste, soit qu'ils se prononcent pour lui comme Siger de Brabant (1) ou contre lui comme Albert et Thomas (2), un intellect possible multiplié dans les individus lequel recevrait les irradiations ou informations de l'intellect agent : il n'y a pour lui qu'une seule espèce d'intelligence, comme le témoigne assez bien, suivant la remarque d'un historien (3) le titre de l'un de ses traités : « *De l'âme intellectuelle* », et cette intelligence numériquement est une dans le monde (4); nous n'avons donc en nous qu'une simple capacité de recevoir ses illuminations, et cette pure habilité réceptrice suit le corps dans sa fortune : seul l'intellect illuminateur est immortel, étant éternel. La pensée de Bacon peut maintenant présenter toutes les analogies que l'on voudra avec la pensée d'Averroës : elle s'en distingue à fond, comme différent et s'opposent deux doctrines dont l'une enseigne la personnalité de l'intelligence et l'immortalité personnelle, et dont l'autre — Roger le lui reproche assez et avec quelle véhémence (5) ! — dénie ces deux attributs à l'homme pour les reconnaître seulement à l'humanité. Les contemporains aussi bien ne s'y sont point trompés, j'entends ceux qui n'admettant pas cette conception de Dieu intellect agent de nos âmes, auraient pu lui reprocher des affinités suspectes avec la doctrine réprouvée, et auraient eu peut-être assez beau jeu de le faire, car après tout cette façon d'entendre l'illumination pouvait sinon compromettre, du moins énerver la vertu de maint argument dans la lutte contre Averroës ; ils s'accordent au contraire à la reconnaître comme orthodoxe ; ce brevet d'orthodoxie est assez naturel sous la plume d'un Saint Bonaventure par exemple (6) qui est tout plein de l'inspiration Augustinienne et qui parle

(1) Siger de Brabant : *De Anima intellectiva*, Pars III et surtout VII, édit. Mandonnet. Louvain 1908, pp. 150-157 ; 164-169.

(2) Albert le Grand : *De unitate intellectus contra Averroïstas*; — *De quindecim problematibus contra Averroïstas*, édit. Mandonnet, dans *Siger de Brabant. Textes et études*. Louvain 1908, pp. 30-35. — Thomas d'Aquin : *De unitate intellectus contra Averroïstas*, cap. V, VI et VII.

(3) Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 173.

(4) *De Anima intellectiva*. Pars VII.

(5) *Communium Natural.*, Lib. I, Pars IV, pp. 302-305, édit. Höver, dans *Jahrb. für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXV.

(6) *II Sentent.* Dist XXIV, Pars I, art. 2. Quaest. 4 : « Alius modus intelligendi est quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus qui in pluribus locis dixit et ostendit quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis :

dans l'espèce pour une doctrine chère à certains membres de l'école franciscaine, mais on la relève aussi chez Saint Thomas qui tout en refusant à cette conception dans sa *Somme* contre les Gentils (1) et auparavant dans sa *Question disputée* sur l'âme (2) la probabilité qu'il lui avait d'abord reconnue dans ses *Commentaires* sur les *Sentences* (3), ne cesse pas de la considérer comme conforme à la foi, et cela même dans son traité de polémique Averroïste sur l'unité de l'intelligence (4). C'est assez dire qu'ainsi compris de ses pairs et de son temps, Roger Bacon — et avec lui l'école franciscaine dont l'Averroïsme n'est qu'un mythe (5) — ne pouvait vraiment être l'objet de la condamnation de 1277, et en effet s'il est alors tombé sous le coup des censures ecclésiastiques portées par Etienne Tempier, ce fut, sans nul doute, pour toutes autres causes (6). Ne parlons donc plus après cela de la paternité d'Averroès, ou parlons-en seulement comme d'une paternité dont les liens se dénouent facilement sans léser chez Bacon l'intégrité de sa pensée, parce qu'ils n'ont jamais été bien noués par lui; songeons plutôt, puisqu'il s'agit de filiation, que notre docteur, disciple du Siagryte, est aussi en même temps et mieux le disciple fidèle d'Augustin, surtout qu'en suivant Aristote il célèbre Avicenne comme le commentateur accompli du Philosophe, le chef comme il dit et le prince de la Sagesse après lui, et que dans l'espèce l'incidence est parfaite entre la conception chère au maître arabe d'un seul et même intellect illuminateur qui fait resplendir les formes intelligibles et la conception chrétienne du Verbe illuminateur qui fait rayonner sur nous les

Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum, etc... »

(1) *Lib. II*, cap. LXXIII; LXXV; LXXVI. Cf aussi *Ibid*, cap. LXXXV.

(2) Art. 5.

(3) *II Sent.*, Dist. XVII. Quaest. 2, art. 1 in corp : « Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem..., et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan. I, 9 : Erat lux vera quae illuminat., etc. »

(4) Cap. VI; — traité qui date de 1270.

(5) Salvatore Talamo : *L'Aristotelismo della Scolastica*. Naples 1873, p. 259 ssq. — Denifle-Châtelain : *Chartularium Univ. Parisiens.* I, p. 556.

(6) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Chap. III in fine; — *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Conclusion. *La personnalité de R. Bacon et l'inspiration de son génie*. Notons parmi elles sa conception du retour cyclique des événements historiques qui constitue son Astronomie judiciaire et se trouve à la base de son horoscope des religions, conception qu'il devait, entr'autres autorités arabes, à l'Aristote surtout d'Averroès, mais il enseignait conjointement avec elle l'existence de la liberté humaine, ce qui nous explique assez qu'il ait pu très bien s'inspirer de la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect, tout en nous reconnaissant une intelligence personnelle.

idées éternelles (1) : l'idée baconienne de Dieu intellect agent de nos âmes, est d'inspiration tout Avicennienne.

Dieu n'est pas notre intelligence quand il nous illumine, mais il n'est pas davantage notre intelligible, et nous avons là encore à mettre au point bien des choses. En vérité, les historiens n'ont pas été heureux avec les formules baconiennes de l'illumination : il y en avait à l'instant qui s'étaient laissés abuser par celle de Dieu, intellect agent de nos âmes, concluant chez Roger à une sorte d'Averroïsme honteux; il y en a d'autres maintenant qui vont se méprendre sur celle de Dieu dispensateur des idées éternelles, concluant cette fois chez notre Augustinien à une sorte d'intuitionnisme transcendant. Que peut signifier en effet cette illumination par les raisons divines, sinon la contemplation en Dieu des vérités incréées et de toute vérité en elles (2) ? C'est l'enseignement même de l'Empirisme baconien : l'intelligible ne peut être contemplé que dans l'intelligence divine (3), sans pouvoir toutefois l'être jamais purement puisqu'il est ici-bas toujours connu à l'occasion du sensible (4), et cette vision de l'esprit se trouve très bien répondre dans l'ordre spirituel à l'intuition des sens dans l'ordre sensible (5). Dieu nous illuminerait donc en ce sens qu'il nous ferait percevoir en lui la pensée qu'il a lui-même de la vérité d'une chose donnée (6), et Bacon compterait ainsi au milieu du ^{xiii}^e siècle parmi les précurseurs de Malebranche et de ces philosophes et théologiens plus modernes auxquels l'histoire a donné le nom d'Ontologistes (7).

Qu'il faille ainsi comprendre l'illumination divine universelle, nous savons assez déjà qu'on ne saurait le soutenir après avoir commenté de si près le commentaire même que l'*Opus Majus* nous a laissé en passant de la fameuse formule d'Augustin : Roger Bacon ne se range point à l'interprétation qui fait dire au Maître d'aussi grandes choses et à laquelle justement nous donnions le nom de maximiste; elle peut sans doute le mieux répondre à

(1) Forget : *Un chapitre inédit de la Philosophie d'Avicenne*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1894, pp. 28-31.

(2) Charles, p. 224 : « Il y a chez Bacon comme un écho lointain des doctrines platoniciennes, et au-dessus du sens [Charles pense à l'opposition de l'expérience des sens extérieurs, et de l'expérience de l'illumination intérieure], il place l'entendement contemplant en Dieu les vérités incréées. »

(3) Karl Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsber., der philos. hist. Klasse d. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften*. Wien 1879, Bd XCIII, p. 496.

(4) *Ibid.*, p. 533.

(5) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 371 ; 374 ; 390.

(6) Karl Werner. *Op. citat.*, p. 531.

(7) Charles, p. 225.

l'esprit et à la lettre de la doctrine Augustinienne, mais elle n'est pas nécessaire au docteur de l'unité fondamentale du savoir, et voir pour lui dans les idées éternelles, c'est voir seulement, mais ce n'est pas moins, sous l'efficience et par l'influence des idées éternelles elles-mêmes. Ajoutons que cette conception était seule à s'accorder chez Bacon avec une autre, celle précisément qu'il se faisait de la connaissance du monde spirituel : dans l'état naturel de notre intelligence, les réalités intelligibles ne sont point intuitivement perçues, et il ne saurait en être autrement de ces idées éternelles sous lesquelles Dieu nous fait tout percevoir. Faut-il faire état aussi d'un autre accord, celui des deux formules de l'illumination qui seul encore est sauvegardé par cette façon d'entendre l'illumination Augustinienne : Dieu se fait si peu voir comme un intelligible dans ses idées éternelles qu'il nous fait voir comme une intelligence agissant sur nous, « intellectus agens in animas nostras », et il n'est si bien notre intellect agent, « qui influit in animas nostras », que parce qu'il irradie sur nous du haut de sa splendeur ses idées éternelles, « effective et per influentiam... superillustravit »; le lieu de notre connaissance, quand nous sommes illuminés, est bien nous-mêmes comme sa cause déjà était en partie en nous-mêmes.

Avons-nous là pourtant toute la pensée de Bacon ? Il semble bien qu'en l'interrogeant encore, elle nous réponde autre chose et la chose justement contraire à cette réponse au grand problème de la vision dans les idées éternelles. Nous nous prévalions à l'instant de la façon dont l'intelligence connaît le monde spirituel; mais précisément la théorie baconienne de la connaissance n'est-elle pas d'allure et de tendance nettement intuitionnistes ? La connaissance sensible d'abord est tout intuitive; si la connaissance intellectuelle de l'intelligible est discursive, c'est un pis-aller dont il tient à nous de nous libérer plus ou moins par une pratique morale purificatrice, s'il est vrai que l'intelligence recouvre ses prérogatives d'esprit pur sitôt et autant que l'âme est purifiée. Qu'on se reporte par ailleurs à la notion baconienne de l'expérience, elle donne plus encore que celle de la pure et simple connaissance, dans un plein et franc intuitionnisme; la chose est manifeste quand cette expérience s'appelle l'expérience des sens extérieurs.(1), elle le sera tout autant quand il s'agira de l'illumination intérieure, encore que l'ampleur et la pureté de nos intuitions doivent alors se ressentir de la sublimité de leurs objets. Voilà donc notre philosophe tendant et aboutissant doublement à l'intuitionnisme, par sa théorie du connaître et par celle du bien connaître : comment dès lors devant ce double vœu de sa pensée, l'un qui s'exprime et s'accomplit déjà partiellement, l'autre qui

(1) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II.

pleinement se réalise, cette interprétation moyenne de l'illumination commune peut-elle tenir ? En droit, il n'est guère possible de concevoir comment nous pouvons voir sous l'influence immédiate des idées éternelles sans les voir ou les entrevoir elles-mêmes, et surtout l'on sait qu'en fait les Augustiniens démentaient trop souvent par leurs expressions et leurs formules leur idée d'une vision dans les raisons divines qui ne serait pas une vision des raisons divines elles-mêmes (1) et que les tenants d'autre part de l'interprétation la plus adoucie d'Augustin leur reprochaient d'être des intuitionnistes honteux (2). L'esprit de la doctrine Augustiniste se rencontre ainsi et se compose chez Bacon avec l'inspiration de sa propre pensée, de telle sorte que moins que tout autre, le Docteur Admirable se trouve en état de tenir cette gageure que Dieu nous fait voir par l'irradiation de ses idées éternelles sans les faire voir elles-mêmes et sans se faire voir à travers elles, et cette gageure après tout la tient-il si bien et si volontiers, lui qui nous déclare sitôt sa concession faite à l'opinion accréditée dans son école, que cette solution ne répond point aux vues et aux expressions d'Augustin ?

Sans doute, mais la première réponse demeure et cette seconde peut très bien s'accorder avec elle dans l'unité d'une même doctrine. La connaissance sensible, l'expérience extérieure surtout et l'expérience intérieure peuvent être des connaissances intuitives, elles n'impliquent pas le moins du monde que la connaissance intellectuelle qui s'opère sous la vertu de l'illumination générale le soit aussi; tout au contraire, elles nous expliquent qu'elle ne le soit pas encore, car avec elle nous avons affaire à la connaissance commune de l'intelligence dont le caractère est de ne pas être intuitive des réalités intelligibles, pas plus qu'elle ne l'est des raisons éternelles sous lesquelles tout est connu; pour cela justement elle a besoin d'être vérifiée, et c'est ce à quoi s'emploient les deux expériences, chacune dans le domaine

(1) En insistant comme ils le faisaient sur cette certaine façon spéciale dont les idées éternelles nous illuminent en nous touchant elles-mêmes et en se laissant, à la fine pointe de notre intellect, comme le dit Saint Augustin, toucher de nous-mêmes, ce qu'ils traduisaient par des termes comme « ex parte a nobis contuita » [Saint Bonaventure : *Quaestio disput.*, dans *De human. cognit. ratione*, p. 63], « aliquo modo attingit » [*Ibid.*, p. 66 ad 5 et ad 6; — *Sermo*, p. 80], « cernit quodam modo » [Mathieu d'Aquasparta : *Quaest. disput.*, *Ibid.*, p. 97], ... etc.

(2) Critique que nous rapporte par exemple Mathieu d'Aquasparta [*Op. citat.*, p. 95] avant d'y répondre en bon Augustiniste : « Hanc positionem [scil. Aristotelis]... quidam philosophantes sequuntur, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis, nullo modo tamen eam attingi... Quod autem dicit Augustinus, per illam lucem et in illa luce omnia videri, non est intelligendum quod intellectus illam lucem aliquo modo attingat, etc. »

qui lui revient : l'Intuitionnisme est bien chez Roger Bacon au fond même de son idée de la connaissance humaine, mais il n'en fait pas tout le contenu ; que si l'on tient malgré tout à comparer, comme l'ont fait des historiens, la pensée du Docteur Admirable avec celle de certains philosophes modernes, Roger est, si l'on veut, un précurseur de Malebranche au ^{xiii}^e siècle, mais à condition qu'on tienne compte de sa manière, et sa manière se distingue à ce point de celle du grand Oratorien, que cette comparaison à vol d'oiseau au-dessus des siècles et des doctrines, nous paraît maintenant bien oiseuse.

Reste alors à bien comprendre Bacon dans la thèse pour laquelle il opine : Dieu nous illumine, simplement parce qu'il agit sur nous pour nous faire connaître. Nous savons déjà qu'il ne fait pas toute notre connaissance : comment la faisons-nous avec lui et dans quelle mesure ? En quel sens et jusqu'à quel point devons-nous dire de lui qu'il est l'intellect agent de nos âmes ?

Revenons à notre intellect possible : c'est de lui qu'il faut partir. Nul concept peut-être n'a prêté à plus de malentendus de la part des historiens que celui de « puissance passive » si cher à la philosophie médiévale ; beaucoup ont cru, sur la foi sans doute de son nom, qu'une telle faculté n'était rien autre chose qu'une pure aptitude réceptive (1) se méprenant sur le vocabulaire et les principes les plus élémentaires d'une philosophie qui, certes, exaltait l'influence de l'objet dans la connaissance, mais n'a pourtant pas méconnu l'activité propre du sujet lui-même : une pure potentialité de cette sorte peut convenir à la matière, et encore est-ce alors un problème très discuté, elle ne convient pas à l'âme dont la puissance à connaître est une puissance au sens que nous reconnaissons maintenant volontiers à ce terme, mais une puissance essentiellement « en puissance », et voilà pourquoi elle est qualifiée de passive : une puissance passive est donc celle tout simplement qui pour passer à l'acte a besoin de l'information d'un agent extrinsèque, et dire de l'intelligence humaine qu'elle est essentiellement possible n'est pas autre chose qu'affirmer à la fois son activité propre et son actuation de la part d'un agent. Sur ce point Roger Bacon pense comme ses contemporains et il nous donne même de la passivité de l'intellect la définition la plus expresse qui soit, rapportant, dit-il, les termes mêmes des philosophes de son temps : notre intelligence est possible parce qu'elle est d'elle-même en puissance par rapport à la science et parce qu'elle doit par

(1) Ainsi Erdmann : *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1892. Bd I, p. 452 ; — Karl Werner : *Johannes Duns Scotus*. Wien 1881, p. 76.

conséquent la recevoir (1); elle la reçoit du concours des espèces intelligibles et de l'intellect agent, et la connaissance qui s'opère alors, c'est elle-même bel et bien qui l'opère (2). Dieu a donc beau se comporter comme notre intellect agent, nous n'en sommes pas moins agissants, et il en est d'ailleurs ici de l'acte de connaissance comme de tout acte en général des créatures : leur action, pour procéder de Dieu, n'en implique pas moins l'efficience de la nature, et c'est à bon droit qu'elle est dite l'effet d'une cause seconde (3). On sait aussi combien Roger avait à cœur de mettre hors de cause notre libre arbitre dans le réseau des influences sidérales ou autres qui le déterminent, dit-il, sans le nécessiter (4); il s'opposait en cela encore aux Averroïstes qui avaient tiré d'Aristote une doctrine rigoureusement déterministe comme en font foi les deux condamnations de 1270 et de 1277 (5), et il aurait en vain admis contre eux en nous un intellect passif, s'il n'avait entendu sauvegarder en lui et avec lui l'activité de notre esprit. Mais il y a mieux : plus que beaucoup d'entre ses contemporains il reconnaissait l'activité de l'âme dans l'acte de la connaissance, tout porté qu'il y était par l'inspiration générale de sa doctrine. Roger Bacon, il nous le dit assez souvent et nous l'avons dit bien souvent après lui, tient fidèlement pour Augustin; or un des caractères précisément de l'Augustinisme philosophique est, sans préjudice pour la causalité divine que nous avons vue déjà tout particulièrement exaltée par lui, d'insérer dans la nature des forces d'une vertu toute particulière et de favoriser cette immanente activité, et nous renvoyons ici chez le Docteur d'Hippone à la théorie des raisons séminales et à celle de l'innéité, deux thèses qui vont devenir chez nos Augustiniens du ^{xiii}^e siècle la thèse de l'actualité de la matière première, et celle de l'activité propre au phénomène représentatif ou de la causalité occasionnelle de l'objet, curieuse celle-là par l'imitation qu'elle essaie (6), de la théorie aristotélicienne de l'abstraction. Nous les retrouvons l'une et l'autre chez Bacon : il semble bien qu'il ne considère pas la matière première comme une potentialité pure et qu'il lui accorde une certaine actualité rési-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(2) *Op. Tert.*, p. 74.

(3) *Op. Tert.*, p. 100.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 125; — *Op. Maj.*, I, p. 246; 249; 390; — *Op. Maj.*, II, p. 217; — *Op. Tert.*, p. 270; — *Ibid.* fragment Duhem, p. 169; — *Ibid.* fragm. Little, p. 4.

(5) Denifle-Châtelain : *Chartular. Universit. Paris*, I, p. 487, propositions 3, 4 et 9; — p. 551, propositions 128-136; 158-165; 167, etc...

(6) Chez Mathieu d'Aquasparta par exemple : *Quaestio disput. quarta*, dans *De human. cognit. ratione*, p. 139 ssq.

duelle (1) ; surtout il reconnaît inhérente à la « possibilité » de nos facultés cognoscitives une activité « sui generis » dont le jeu se déclanche opportunément pour accomplir l'acte de la connaissance, l'objet ne paraissant plus dès lors avoir une action bien causale, et il reconnaît d'autant mieux ainsi que nous sommes actifs, qu'il s'inspirait en pareille matière de l'enseignement aussi de certains maîtres de la philosophie et de la physiologie arabes. Sur ce point en effet de l'information de nos facultés de connaître, toutes deux, sens et intelligence, essentiellement passives, les philosophes se sont laissés abuser par la comparaison classique du sceau et de la cire : les formes, sensibles et intelligibles, s'imprimeraient sur le sens et l'intellect, tout simplement. Or rien de plus inexact : l'impression est toute superficielle, tandis que la connaissance s'opère dans l'intime même du sujet connaissant. Les espèces ne sont pas reçues en ce sens qu'elles font impression sur nous, mais bien en cet autre qu'elles sont, pour la faculté à laquelle elles s'adressent, l'occasion de tirer d'elle-même des formes correspondantes qui deviennent le ressort même de la connaissance. Ainsi le comporte la loi qui préside aux rapports de l'agent avec le patient, et nous savons déjà que la connaissance humaine rentre dans une loi générale de la nature, celle de la multiplication des forces : l'espèce n'est pas plus imprimée par l'agent qu'elle n'est émise par lui ; l'action naturelle consiste à tirer, chez le patient, l'espèce, du patient lui-même, et c'est pourquoi la forme quand nous connaissons n'est pas tant « imprimée » par l'objet qu'« exprimée » par le sujet lui-même (2). Cette activité immanente est manifeste dans la connaissance sensible. Si une connaissance est passive, c'est bien celle-là, et nous serons les derniers à le contester après avoir vu dans cette réceptivité à laquelle répondait une intuition de notre part, le secret de la vertu « certifiante » de l'expérience baconienne appliquée au monde corporel (3) ; et pourtant, voyez toutes ces virtualités qui vont de notre part entrer en action, non seulement quand la connaissance se fait, mais déjà pour qu'elle puisse se faire. Si l'objet d'abord produit une « species », le sens produit aussi

(1) Sa conception à ce sujet ne laisse pas d'être assez contradictoire si nous en croyons un historien [Hugo Höver : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theolog.*, Bd XXVI, p. 17] qui s'est tout particulièrement attaché chez Bacon à l'étude de son idée de la matière et de la forme et qui essaie de lever ladite contradiction en avançant une distinction qu'un autre médiéviste [De Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1912, p. 493, note 2] juge incompatible avec la conception baconienne de l'essence et de l'existence.

(2) *De Multipl. Spec.*, pp. 432-433 ; — *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 113.

(3) Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, pp. 103 ssq.

la sienne, et la fonction de cette dernière est précisément de disposer et d'ennobler le milieu que l'espèce sensible doit traverser; second moment, et seconde contribution du sujet : notre faculté sensible tire d'elle-même, à l'occasion de cette espèce véhiculée jusqu'à elle l'espèce correspondante qui lui permettra de connaître (1). Tout doit se passer de même, *mutatis mutandis*, dans la connaissance intellectuelle. Notre intelligence n'est-elle pas d'abord à l'égard du monde corporel, une façon de sens supérieur, sensible particulièrement à l'universel (2) ? Elle épanouit donc, elle aussi, les virtualités qui lui sont particulières, sitôt fécondée par l'apport de l'objet. Ne perçoit-elle pas ensuite en certains cas (3) les réalités du monde spirituel dont elle reçoit à l'ordinaire l'action sans la sentir ? Puisqu'elle se comporte alors à l'endroit du monde supra-sensible comme le sens à l'endroit du monde sensible, elle doit elle aussi exprimer de son propre fonds les formes intelligibles qui la font connaître. Que si, selon la loi commune, l'intelligible est connu par le sensible, encore faut-il le tirer des choses corporelles, et c'est l'office de l'intellect agent qui s'appelle au dire de Roger Bacon, Dieu lui-même, et les mêmes rapports interviennent alors entre Dieu, intellect actif et notre intellect possible qu'entre tout agent et patient, puisqu'encore une fois la connaissance humaine est un cas particulier de la grande loi générale de la multiplication des espèces : les espèces intelligibles doivent sortir de la potentialité même de notre intellect passif, autrement Dieu se comporterait comme un dispensateur de formes, ce qui compromettrait la causalité de l'agent naturel (4). Notre passivité intellectuelle suppose ainsi au-dessous d'elle un fonds de virtualités immanentes qui épanouit sa richesse en chaque connaissance (5), tout comme elle suppose au-dessus d'elle une activité transcendante actualisatrice, et cette puissance consubstantielle à l'esprit est si bien efficiente qu'on peut dire que la vérité naturelle est notre chose, sous le primat évidemment de l'illumination divine, et que la sagesse de la philosophie est en notre pouvoir (6), ce qu'on ne saurait dire, nous le verrons, de la science intérieure.

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 49-52; 55; 65; — *De Multipl. Spec.*, p. 425.

(2) *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 111.

(3) Cf Première Partie, chap. III, § II.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 433.

(5) Aussi l'on ne saurait dire, comme l'a fait le P. David Fleming [*Rivista Neo-Scolastica di Filosofia*, Fasc. 6, An. VI, pp. 547-548] que Bacon opinait pour l'explication thomiste de l'origine des idées tirées du « phantasma » et que l'idée de Saint-Thomas sur l'intellect agent différerait, moins qu'on ne le croit, de la sienne.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 45; — *Op. Tert. frag. Duñ.*, p. 167.

Mais voilà : actif comme il est, pourquoi notre intellect ne pourrait-il pas s'appeler un intellect agent ? Et c'est ce que Bacon note en effet en passant : l'intellect possible peut recevoir le nom d'intellect agent du fait même d'intelliger (1). Que dis-je ? N'aurions-nous pas au-dessous de l'intellect agent divin et soumis à lui, un intellect agent bien et dûment à nous et en nous-mêmes ? Remarquez en effet d'abord la formule augustinienne de l'illumination : Dieu est notre illuminateur, — mais les anges le sont aussi; ils sont illuminés, mais ils nous illuminent (2), et dès lors si les esprits angéliques nous dispensent leur illumination sans préjudice pour l'illumination divine et en témoignage plutôt de cette divine illumination, pourquoi notre propre esprit, sans dommage pour ces deux illuminations et en signe plutôt de leur rayonnement sur lui, ne nous donnerait-il pas aussi la sienne ? C'était là en fait l'interprétation que maints contemporains donnaient alors de l'illumination d'Augustin, Dieu nous illuminant pour eux parce que nous connaissons dans une lumière propre participée de sa lumière, et ce n'était pas, quoi qu'il en semble, nécessairement l'interprétation minimiste à laquelle Roger Bacon ne se rangeait pas, parce qu'elle restait trop au-dessous de la lettre et de l'esprit de la doctrine augustinienne : il se prononçait contre une illumination de notre intellect qui se substituait trop volontiers dans l'enseignement de certains docteurs, à l'irradiation expressément immédiate des idées éternelles, mais il pouvait ne pas se prononcer contre elle en tant qu'elle se composait avec ce resplendissement direct des « rationes aeternae », et il devait même d'autant mieux la reconnaître qu'il enseignait déjà l'illumination par les Anges.

Remarquez surtout dans notre illumination sa formule Aristotélicienne : Dieu nous illumine, parce qu'il est l'intellect agent de nos âmes. Il l'est parce qu'à lui revient le primat dans l'acte de la connaissance (3) ; mais l'est-il moins s'il y a en nous et à nous secondairement un intellect agent ou plutôt ne l'est-il pas mieux quand une cause seconde vient ainsi collaborer avec la Cause première ? Bacon ne nous dit-il pas quelque part à propos de la causalité naturelle des éléments que la causalité divine n'enlève rien à la causalité de la nature (4), et ne lisons-nous pas ailleurs (5)

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « Licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 48.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 45 : Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit ».

(4) *Op. Tert.*, p. 100.

(5) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, cap. 6, édit. Höver, dans *Jarbuch für Phil. und spek. Theolog.*, Bd XXV, p. 304.

qu'un intellect agent collabore en nous comme cause intérieure avec l'enseignement extérieur des maîtres, pour nous faire acquérir la science ? Surtout son Hylémorphisme fondamental n'implique-t-il pas que la génération d'une forme dans la matière (en laquelle la forme gît à l'état latent, « latitans in materia ») ne saurait se contenter du seul agent extérieur, mais requière un agent intérieur, puissance « active » comme le dit notre philosophe par opposition à la puissance réceptrice ou passive, mais « agent incomplet et insuffisant qui ne peut mener à l'acte qu'après avoir été excité et fortifié d'ailleurs » (1) ? De fait encore, si l'on se reporte au témoignage de l'histoire, on constate que dans leurs essais d'accommodation à l'Aristotélisme nouveau, maints philosophes de l'école traditionnelle, pour avoir identifié le Dieu illuminateur d'Augustin avec l'intellect actif d'Aristote, ne nous accordaient pas moins un certain intellect agent : tel ce Roger Marston dont nous savons que la pensée et les formules sont, dans cette question de l'illumination, si proches de celles de Bacon qu'elles se confondent ou peu s'en faut avec les siennes (2) ; tel le grand docteur séculier, Henri de Grand (3) ; tel encore John Peckham, l'adversaire singulier de la philosophie novatrice dans l'école franciscaine d'Angleterre, lequel recourt précisément aux mêmes arguments que son compatriote pour prouver que Dieu est l'intellect agent de nos âmes, et nous reconnaît avec cela une certaine activité illuminatrice (4) ; cette activité pourtant il ne peut se résoudre encore à l'appeler

(1) *Amiens Mss* 406, fol. 10 col. d ; fol. 101, col. a.

(2) *Quaest. disputat.*, dans *De humanae cognit. ratione*, p. 208 : « ... Intellectus agens secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem, aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo [Roger Bacon fait appel quelque part au même exemple pour prouver l'émission d'espèces de la part de l'œil] et naturalis quidam fulgor quo potest sibi medium aequaliter illustrare.... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter est substantia separata, Deus ipse, sicut lux colores illuminat et diaphanum et organum, ut possint ab objecto immutari. »

(3) *Quodlibet* IX, art. 15 : « Et sic per formas quae sunt essentiae rerum, ut secundum se conspiciuntur illustratione lucis increatae, cognoscuntur vera notitia ipsae eadem formae ut habent esse in materia qua conspiciuntur in phantasmatibus illustratione lucis creatae quae est intellectus agens. » Cet intellect agent qui nous est propre correspond donc à la « ratio inferior » augustiniennne, laquelle, pour Henri de Gand, nous fait connaître des choses simplement qu'elles sont et quelles elles sont, mais « aliud est scire de creatura id quod verum est in ea et aliud ejus veritatem » [*Sum. Theol.* I, Quaest. 3 n° 13], et cette dernière connaissance est seulement le fait en nous de l'Intellect agent divin : « Ut secundum hoc intellectus agens illustrans mentem ad cognoscendum veritatem sinceram... dicatur ipse Deus » [*Quodlibet*, *Ibid.*].

(4) *Quaestio disput.*, dans *De hum. cognit. ratione*, p. 181.

intellect agent, et donc Roger Bacon en faisant de Dieu notre intellect actif, peut ne pas nous refuser une certaine puissance propre d'illumination, Le Docteur Admirable, en outre, faisait, à l'instant, de l'esprit angélique une intelligence pour nous illuminatrice ; or le voici maintenant qui ne voit pas la moindre difficulté dans l'assimilation de l'ange et de l'intellect agent (1), pourvu qu'il soit bien entendu que l'ange ne nous illumine qu'autant qu'il est lui-même illuminé ; mais c'était là déjà l'enseignement de Jean de la Rochelle, qui nous reconnaissait encore au-dessous de ces deux intellects supérieurs à nous, un troisième intellect agent bel et bien intérieur à nous (2) ; Bacon pensait-il vraiment sur ce dernier point autrement que le vieux maître de l'école franciscaine ? Sans compter que ce devait être de sa part un singulier paradoxe de soutenir devant les enseignements psychologiques de la philosophie nouvelle, cette transcendence exclusive de l'intellect, et qu'en fait, il aurait été, autant du moins qu'on peut l'affirmer dans l'état actuel de la documentation Augustinienne, le seul de son temps à tenir pour elle.

Ce sont là sans doute de bien hautes vraisemblances, et pourtant en face d'elles la pensée de Bacon demeure telle qu'il nous l'a exprimée, et cette expression est catégorique : il ne peut y avoir d'intellect agent qui soit à nous et en nous-mêmes, car il n'y a d'intellect agent pour nous que Dieu seul ; et cette expression catégorique ne se rencontre pas seulement dans l'*Opus Majus* ou dans l'*Opus Tertium* au moment même où il importe tant à Roger de prouver sa thèse de l'unité du savoir ; on la trouve encore dans un autre passage de son œuvre (3), et d'ailleurs ne l'avons-nous pas entendu nous confier déjà qu'il s'attaquait, dans cette conception de l'intellect agent immanent à nous comme l'une des parties de notre âme, avant tout à la pire erreur de la philosophie et de la théologie du temps, et non pas seulement à l'ennemie singulière de sa propre doctrine des rapports de la raison et de la foi ? — L'historien de Roger Bacon a-t-il

(1) *Op. Tert.*, p. 74 : « Intellectus agens est Deus principaliter et secundario Angeli, qui illuminant nos ».

(2) Teofilo Dominichelli : *Summa de Anima del Fratri Giovanni della Rochelle*. Prato 1882, cap. XXXVI-XXXVIII. — Cf Manser : *Johan von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spekulat. Theolog.*, Bd. XXVI, pp. 308-315 ; — Luquet : *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'Âme de Jean de la Rochelle*. Paris 1875, p. 427.

(3) *Communio Natural.*, Lib. I, Pars IV, p. 309, édit. Höver, dans *Jahrbuch*, etc... : « Partes vero intellectus estimantur esse diversae per essentiam et hoc multis modis, et hic sunt crudeliores errores quam alibi. Nam ponitur quod agens sit pars animae. Quod est improbatum in secunda parte primi ope-

à prendre son auteur au mot, quand il nous parle ainsi sans tempérament de l'intellect illuminateur dans l'illumination ? C'est ce mot d'abord qu'il s'agit de bien définir, car il y a manifestement en cause ici deux acceptions de l'intellect agent. Premier sens : est agent, l'intellect qui exerce sur notre intelligence une influence illuminatrice pour nous faire connaître (1), et cet intellect-là n'est pas à nous ou en nous, suivant l'enseignement de Bacon qui le déclare encore une fois formellement quand il traite la question et qui nous renvoie expressément, quand il la touche, au second livre de son *Opus Majus* où la thèse est établie pour elle-même (2), et il n'est pas en nous parce qu'il ne peut pas y être, car dès lors que l'âme est définie par rapport à lui, comme elle l'est chez Roger, tout entière possible ou en puissance, lui peut seulement être défini par rapport à elle — et c'est encore l'expression même baconienne (3) — agir sur elle, de telle sorte que son actualité pure le situe bien inéluctablement en dehors de nous et l'identifie avec Dieu lui-même ; que si l'ange est intellect agent, il ne l'est que secondairement et par rapport à nous auxquels il transmet la lumière qui l'illumine lui-même ; par rapport à Dieu, il est comme nous sans intellect actif. Second sens : est agent, non plus l'intellect qui fait connaître, mais celui qui connaît, du fait même de connaître (4), et cet intellect-là est bien à nous et en nous, car en vérité l'en peut dire de notre intellect qu'il est agent, quand et autant qu'il est agissant. Bacon commet-il là un gros truisme ? Peut-être, et il serait alors dans l'histoire en bonne compagnie, car l'on pourrait relever quelques décenniums après, la même sentence chez deux autres franciscains célèbres, Frère Duns Scot et Guillaume d'Ockham (5). Nous croirions plutôt qu'il s'inspire, cela disant, de certaine théorie arabe de

ris; deinde in hoc tertio opere explanavi hoc et solvi objectiones in contrarium. Dato vero quod solum sit intellectus possibilis in homine, adhuc est labor infinitus circa ejus partes ».

(1) *Op. Maj.*, III, p. 45 : « Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam.... ».

(2) C'est ce que nous pouvons relever dans le passage à l'instant cité des *Communia Naturalium*; — et inversement dans ce passage de l'*Opus Majus*, Bacon renvoie (p. 47) à son fameux « Scriptum principale », dans celle de ses parties qui traite des choses de la Nature : « Qualiter vero refellantur quae hic objici possunt, manifestabitur in opere principali, cum de naturalibus fiet sermo ».

(3) « Intellectus agens in animas nostras ». *Op. Tert.*, p. 77; *Ibid.*, frag. *Duh.*, p. 167.

(4) « Licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi ».

(5) Duns Scot : *De rerum principio*. Quaest. XIV, art. 2, nos 16-17; — Guillaume d'Ockham : *II Sentent.* Quaest. XXV.

l'intellect, si chère avant déjà à l'Aristote interprété par Alexandre d'Aphrodise, théorie suivant laquelle l'intellect passif *Νοῦς ὕλικός καὶ φυσικός* devient agent, c'est-à-dire agissant *Νοῦς ἐπικτητός* — « l'intellectus in actu », sinon « acquisitus », des Arabes portés à multiplier les modalités de l'entendement d'après ses actuations successives — du fait de l'illumination de l'intellect actif transcendant « *Νοῦς ποιητικός* » (1). Quoi qu'il en soit de ces deux acceptions, la première seule est celle que les Philosophes réservent au véritable intellect agent (2), et il se trouve donc que nous n'avons en nous et à nous, à aucun titre et à aucun degré que ce soit, d'intellect agent véritable... à moins qu'il ne suffise pas de prendre les mots comme ils sonnent ou plutôt comme Bacon les fait sonner et qu'il soit nécessaire d'être ici à l'égard de sa pensée ce « *pius interpres* » qu'il a été lui-même à l'égard de la pensée d'Aristote, lors de l'exégèse précisément d'un passage fameux du Stagyrile intéressant la question de l'illumination (3), — et c'est bien en effet ce que volontiers nous croyons : Roger Bacon nous reconnaîtrait un certain intellect agent ; seulement, comme il tient avec l'instance que nous avons fait valoir déjà (4) et pour les raisons que nous mettrons plus tard en valeur, à ce que la primauté revienne à Dieu dans la connaissance humaine et ici dans la connaissance simplement philosophique (5), primauté dans l'ordre du temps sans doute puisque c'est par Dieu que nous procédons à l'acte, mais primauté aussi dans l'ordre de l'excellence causale puisqu'il en est de notre intellection comme de l'action de toute cause seconde où la cause première fait plus que la créature ne fait elle-même (6), il tient sans aucun compromis pour l'unité de l'illuminateur dans les deux conceptions, profane et sacrée, de l'illumination, forçant ainsi sa pensée et l'expression de sa pensée, ce qui, pour le dire en passant est, par tendance et par accoutumance, trop souvent le fait de son esprit et de sa plume.

Que si l'on se demande, maintenant que le compte est fait de notre activité et de notre passivité dans l'acte de la connaissance, comment l'intellection s'opère sous l'irradiation des idées éternelles et l'action causale de l'intellect agent divin, nous ne trouvons rien chez Roger Bacon qui nous

(1) De Wulf: *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Louvain 1912, pp. 67-68. — Cf Munck : *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris 1859, p. 332.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 45: « Tamen sumendo intellectum agentem ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis ».

(3) *Op. Tert.*, p. 75: « ...Nec est ita mala [translatio] textus Aristotelis] quin possit a bono et pio interprete satis de plano exponi... ».

(4) Première Partie : Conclusion.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 45.

(6) *Communia Natural.*, Lib. I, Pars II, p. 124.

permette directement d'y répondre, et nous nous garderons bien de feindre pour lui une réponse (1). Mais nous n'oublions point qu'il se range lui-même au nombre des disciples fidèles d'Augustin et qu'il est en particulier un des maîtres de la vieille école franciscaine d'Oxford, et nous renvoyons donc sur ce point si intéressant du mécanisme de la connaissance humaine sous l'influx de l'illumination divine, à tous ces docteurs contemporains auxquels il nous renvoie lui-même en se réclamant auprès du Pape de leur enseignement traditionnel : qu'on se reporte par exemple à la doctrine si curieuse de son compatriote Roger Marston, et l'on verra comment le Dieu illuminateur d'Augustin vient accomplir en nous toutes les fonctions de l'intellect agent d'Aristote (2) ; il nous suffit d'avoir suivi la pensée de notre auteur tant qu'elle se fait suivre, et nous le laissons où il nous laisse lui-même.

C'est avec la plus juste mesure que nous nous sommes adressés ainsi pour expliquer la pensée de Roger Bacon, à la pensée correspondante du temps, et des médiévistes pourtant ne se sont pas gênés à son propos de descendre bien loin dans l'histoire. L'illumination de l'intellect agent divin et des idées éternelles ? Mais elle n'est autre que l'illumination même ou le resplendissement des principes rationnels, et c'est justement parce qu'ils sont la chose du monde la mieux partagée, que Dieu est l'intellect commun de nos âmes et l'universelle raison de la vérité. Telle est par exemple l'interprétation d'un historien (3) qui confondant déjà, nous le savons, l'illumination générale et l'illumination spéciale, voit dans celle-là « la connaissance directe de certains principes que les sens ne peuvent nous révéler », principes directeurs de la connaissance humaine, car une telle illumination est le fait de « l'intellect actif, de la raison humaine, dirions-nous, sans quoi le monde matériel n'est guère intelligible et le monde spirituel entièrement ignoré ». Notre illumination universelle serait ainsi

(1) Karl Werner [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse d. K. Akad. d. Wissensch.*, Wien. Bd XCIII, pp. 496 ; 531 ; 533] fait de l'illumination divine chez Bacon une illumination dispensatrice des concepts ou des formes qui sont le contenu même de la vérité, — et il en va de même de Hugo Höver [*Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theolog.* Bd XXVI, p. 395] qui fait état de la théorie baconienne des universaux.

(2) *Quaest. disput.* dans *De humanae cognitionis ratione*, etc..., pp. 208-211.

(3) Charles. *Op. cit.*, p. 114.

l'illumination de l'évidence cartésienne, tout simplement, et nous devrions compter Bacon comme un précurseur de Descartes au ^{xiii}^e siècle.

L'on sait combien il est délicat déjà de décider si le Docteur Admirable nous reconnaît un intellect agent qui soit à nous et en nous, mais quand même il nous attribuerait une telle intelligence illuminatrice, il est assez manifeste que cet intellect immanent fait pour lui bien humble figure devant l'Intellect transcendant dont l'irradiation resplendit sur nous, expressément immédiate : les historiens, pour le méconnaître, sécularisent indûment l'illumination baconienne, et notre moine sans doute leur aurait reproché de minimiser sa pensée, tout comme il devait, à l'adresse de ceux qui justement par leur façon d'entendre la vision dans les idées éternelles se trouvaient préparer de loin la doctrine de la raison cartésienne, protester avec les autres Augustiniens ses contemporains qu'on minimisât Augustin (1). Qu'en est-il après cela de cette « raison impersonnelle » dont Roger aurait donné l'idée bien avant qu'un autre en eût donné le nom (2) ? Impersonnel, l'intellect actif l'est sans doute, puisqu'il n'est pas à nous et en chacun de nous, étant commun à tous, et l'on sait à quel point le Docteur de l'unité du savoir tient à ce qu'il soit transcendant à nos âmes, mais il tient encore plus à ce qu'il s'appelle Dieu lui-même, et la conception de Bacon est moins dès lors celle de la raison impersonnelle que celle de la raison personnifiée ; ce n'est là qu'une nuance peut-être, mais une nuance qu'on ne saurait méconnaître sans compromettre du coup l'originalité de son Illuminisme. Cette raison personnifiée n'est pas pour nous une intelligence dont nous participons à la façon du monopsychisme arabe ; elle n'est pas davantage devant nous un intelligible que nous voyons comme l'ont rêvé maints intuitionnistes en mal de contemplation : elle nous fait connaître en déversant sur nous ses rayons du foyer de sa pure lumière jusqu'au fond de notre puissance intellectuelle, impuissante sans elle à procéder à l'acte ; il y a loin, comme on le voit, de ce Verbe-Providence d'un philosophe du ^{xiii}^e siècle à cette raison d'une philosophie ulté-

(1) Nous passons sur le reproche de « Subjectivisme » fait à Roger Bacon par quelques-uns de ses historiens les plus récents [Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, pp. 376 ; 390 ; 398 ; — Hugo Höver, *Op. citat.*, p. 396], ne comprenant pas comment notre docteur peut être ici un « subjectiviste »..., à moins peut-être de confondre illumination générale et illumination intérieure — comme l'ont fait d'ailleurs ces deux médiévistes — et nous verrons à ce propos plus loin comment l'expérience de l'illumination intérieure se trouve tirer profit de l'expérience extérieure : le « Subjectivisme » ne saurait s'accorder chez Bacon avec son sens du réel et son souci de réalisation.

(2) Charles : *Op. cit.*, p. 225.

ricure qui sous l'anonymat des principes serait la chose du monde la mieux partagée. Que sera-ce quand ce Verbe qui illumine tout homme arrivant en ce monde, viendra, pour continuer la parole de l'Évangéliste, habiter parmi nous, que dis-je ? en nous-mêmes par sa grâce, et revêtant la personnalité du Christ, deviendra pour l'âme fidèle, comme son intelligence et son intelligible dans les visions de la science intérieure !

CHAPITRE II

L'Illumination intérieure

Les philosophes infidèles ont bénéficié, dans leur science des choses humaines ou naturelles et surtout dans leur science des choses divines, d'innombrables illuminations spéciales, et ces illuminations sont, nous le savons, des illuminations intérieures, mais elles ne sauraient pourtant en constituer le type, car quelque admirables qu'elles aient été, elles ne sont point comparables aux illuminations intérieures des fidèles : seules ces illuminations de la foi font connaître, autant qu'elles sont humainement connaissables, les vérités surnaturelles, et seules elles donnent le dernier mot de la vérité de la nature ; seules aussi elles se distribuent en sept degrés, ou s'il faut reconnaître les deux premiers degrés aux philosophes. l'on ne peut du moins leur attribuer les autres, ceux des dons, des béatitudes, des sens, des fruits de l'Esprit saint et finalement des extases, qui tous sont des degrés de la vie spirituelle émanant de la grâce chrétienne ; seules en un mot, elles font la science intérieure parfaite. C'est donc seulement dans l'âme fidèle que pour emprunter une comparaison chère à Bacon, l'illumination intérieure donne ses fleurs, ses fruits et son parfum, et si notre illumination est cette assistance divine dont nous avons dit déjà, en la décrivant, qu'elle est éminemment illuminatrice et même éminemment intérieure comparativement aux autres, c'est à n'en pas douter, à travers ses degrés qu'elle le manifeste : avec eux elle prend en quelque façon corps et âme, corps par les modes suivant lesquels elle s'étage, âme par le souffle mystique qui l'anime, et nous avons ainsi pour étudier maintenant de près l'illumination intérieure, la tâche d'entrer d'abord, autant que l'économie nous en est ouverte, dans la doctrine des degrés, et celle de mettre ensuite en valeur l'esprit qui l'inspire.

§ I. — LA SCIENCE INTÉRIEURE ET SES DEGRÉS

Que l'illumination intérieure comporte des degrés, c'est assez manifeste déjà, puisqu'elle nous est apparue d'autant plus abondante et parfaite que l'âme illuminée était plus vertueuse et pratiquait même mieux certaines vertus : elle s'est distinguée en cela devant nous de l'illumination générale nécessairement uniforme, et évidemment elle revêt toute une suite de degrés que l'on ne saurait d'ailleurs ni nombrer ni nommer, la vie morale différant chez tous et chez chacun suivant les différentes vicissitudes de la vie. Ces degrés ne sont pas ceux dont il s'agit ici quand on parle des degrés de la science intérieure, ou plutôt ils ne forment plus alors qu'une unité collective dans une gradation d'illuminations dont ils sont le second échelon, car c'est une hiérarchie de grâces illuminatrices bel et bien dénombrées et dénommées qui constitue l'échelle des degrés. Quelles sont elles et combien sont elles ?

Roger Bacon nous l'apprend sans préambule en nous parlant, mot singulier, de science intérieure aussitôt après avoir distingué les deux expériences, dont la première, l'expérience des sens extérieurs, ouvrière de la science expérimentale, garde pour elle-même toutes les explications et illustrations qui viennent immédiatement dans la suite de l'*Opus Majus*. « De cette science intérieure, dit-il (1), on compte sept degrés. Le premier consiste dans des illuminations purement sapientielles ou scientifiques ; le second réside dans les vertus, car le mauvais est ignorant suivant la maxime d'Aristote, et la vertu est clarificatrice par elle-même non seulement dans les vérités d'ordre moral, mais aussi dans celles qui ressortissent à la science pure... Le troisième est constitué par les sept dons du Saint-Esprit, énumérés par Isaïe (2), et le quatrième par les béatitudes

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 170-171 : « Et sunt septem gradus hujus scientiae interioris ; unus per illuminationes pure scientiales ; alius gradus consistit in virtutibus, nam malus est ignorans ut dicit Aristoteles secundo Ethicorum... Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed etiam scientialia homo facilius comprehendat... Tertius gradus est in septem donis Spiritus Sancti quae enumerat Isaïas ; quartus est in beatitudinibus quas Dominus in Evangeliiis determinat ; quintus est in sensibus spiritualibus ; sextus est in fructibus, de quibus est pax Domini quae exsuperat omnem sensum ; septimus consistit in raptibus et modis eorum secundum quod diversi diversimode rapiuntur, ut videant multa quae non licet homini loqui. Et qui in his experimentiis vel in pluribus earum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis... ».

(2) *Isaïe*, cap. XI, v. 2-3.

dont nous a parlé le Christ dans l'Evangile (1). Le cinquième est celui des sens spirituels, et le sixième est caractérisé par les fruits au nombre desquels il faut compter la paix du Seigneur qui dépasse tout ce qu'on peut sentir (2). Quant au septième, il consiste dans les ravissements et tous les modes divers qu'ils présentent chez ceux-là qui en jouissent, tous modes dans lesquels l'homme voit des vérités et réalités dont il ne lui est pas permis de parler (3). Qui s'est appliqué avec soin à ces expériences ou à plusieurs d'entre elles, celui-là peut vérifier pour son propre compte et certifier aux autres non seulement toutes les vérités qui concernent les choses du monde spirituel et surnaturel, mais aussi toutes celles qui sont du ressort de la science humaine et philosophique. »

C'est tout, et c'est bien peu quand on se demande pourquoi les illuminations intérieures se distribuent ainsi en degrés, par rapport à quoi elles s'ordonnent au juste et vers quoi elles progressent, en quoi elles consistent respectivement et comment elles constituent collectivement une science dite intérieure, toutes questions qui se posent en effet à propos de ce passage à l'historien de Roger Bacon et auxquelles il cherche à répondre, évidemment d'abord par le texte même où se trouve consignée une seule fois expressément la curieuse idée d'une science intérieure et de ses degrés. Il lui faut donc se mettre en quête pour découvrir à travers l'œuvre tout entière quelque autre passage aussi complémentaire que possible, et il en trouve un en effet, mais un seul, qui s'il ne reprend pas, apparemment du moins, la même pensée, reprend au moins les mêmes formules. Ce texte se rencontre à la fin de la Perspective (4), au moment où Roger, fidèle à sa méthode de l'utilisation théologique et ecclésiastique du savoir, montre comment l'Optique peut être utile à la sagesse divine ; c'est cette science de la lumière et de la vision, dit-il, qui nous aide à dégager le sens spirituel de maint passage de l'Ecriture, notamment du verset d'un Psaume (5), « Custodi nos Domine ut pupillam oculi » : de même en effet que la pupille de notre œil comporte sept organes ou téguments qui la protègent, de même l'on compte sept facteurs ou éléments spirituels qui assurent à notre âme une garde parfaite : la vertu, le don de l'Esprit-Saint, la béatitude, le sens spirituel, le fruit, la révélation variée comme est le ravissement qui la cause, l'influence continue enfin des charismes de la grâce qui découlent de la plénitude du Crucifié ; les vertus, ajoute Bacon, sont au nombre de sept : trois sont théologiques,

(1) *Math.*, cap. V.

(2) *Ad Galat.*, cap. V.

(3) *II Corinth.*, cap. XII, v. 4.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 160-162.

(5) *Ps.*, XVI, v. 8 : « A resistentibus dexteræ tuæ, custodi me ut pupillam oculi ».

la foi, l'espérance et la charité, et les quatre autres sont cardinales ; il y a de même sept dons du Saint-Esprit, mais l'on compte huit béatitudes d'après Saint-Mathieu, et douze fruits de l'Esprit-Saint d'après l'Apôtre, et notre théologien s'ingénie à trouver à tous ces facteurs de la garde spirituelle de l'âme, des correspondants dans l'ordre physique de la vision ; quant aux sens spirituels, ils sont cinq comme le sont les enveloppes qui protègent immédiatement la pupille. Et c'est tout encore ! Avec ces deux passages, nous avons donc toute la matière que nous fournit l'œuvre de Bacon pour l'étude de l'illumination intérieure et de ses degrés, et cette matière est si ingrate que l'historien en s'adressant à elle seule, risque fort de donner dans des réponses qui sans doute ne sont pas celles de l'auteur lui-même, et peut-il même, à dire vrai, répondre, s'il cherche à la comprendre par elle seule ?

Roger Bacon ne nous renseigne pas autrement et plus amplement sur sa pensée ; mais cette pensée lui est-elle si bien personnelle ? Peut-être, lui, l'homme de ses maîtres et de ses auteurs, l'homme de cette tradition qu'il proclame tant de fois vénérable et véritable, s'inspire-t-il ici d'une pensée plus ou moins accréditée de son temps parce que traditionnellement autorisée ? C'est ce dont il faut nous assurer en nous adressant à l'histoire, persuadés que nous allons, cela faisant, selon les vœux de Bacon lui-même qui ne s'est sans doute accommodé si bien ici de cette brève et sèche nomenclature en un sujet si riche, que parce qu'il se sentait compris de son auguste correspondant lequel était versé en effet dans toute la pensée philosophique et théologique de l'époque, et il en est de cette idée de l'illumination intérieure dans ses degrés comme de celle de l'illumination générale dans sa formule aristotélicienne de Dieu intellect agent de nos âmes, et surtout dans sa formule augustinienne de la vision dans les idées éternelles : celle-ci était contenue tout entière dans quelques mots de la première partie de l'*Opus Majus*, et c'est l'histoire qui nous a permis de la dégager ; celle-là est incluse de même dans ces quelques lignes de la sixième, et elle va s'épanouir devant nous, sitôt confrontée avec l'histoire, développant grâce à elle toute l'attachante doctrine qu'elle enveloppe.

Guillaume d'Auxerre déjà dont l'activité remplit tout le premier tiers du xiii^e siècle, s'étendant même sur une bonne fin du xii^e (1) et dont l'autorité surtout eut tant de crédit près des écoles durant la première moitié

(1) On sait qu'il est mort en 1232. Cf. Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris.*, T. I, pp. 132 ; 134 ; 143 ; 145.

du grand siècle de la pensée médiévale (1), nous parle des vertus, dons, béatitudes et puis des sens spirituels et aussi des fruits de l'Esprit-Saint (2), et il en est de même, sinon de Maître Praepositinus de Crémone qui lui est sensiblement contemporain (3), du moins d'un maître dont l'activité commença avec le déclin de la sienne, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (4), deux docteurs dont le premier, Prévostin, codifie dans sa Somme tout l'enseignement des premiers Sommistes et se trouve par la suite si souvent mis à profit par la pensée théologique (5), sans être cité pourtant, quant au nom du moins, par notre Bacon épris d'autorités traditionnelles (6), et dont le second, Guillaume de Paris, si révérend par Roger, nous a montré déjà et nous montrera encore toute une doctrine bien curieuse de l'illumination et l'extase. Mais Guillaume d'Auxerre, quand il traite ainsi des vertus, dons, béatitudes, etc..., ne les considère point expressément comme des degrés d'un état spirituel en progrès vers une même fin, et s'il les étudie, c'est pour quelques-uns d'entre eux d'une façon sans doute continue (7), mais pour les deux derniers tout occasionnellement (8) à propos des délices de la béatitude et sans parler alors des grâces du ravissement; l'on doit en dire autant de Guillaume d'Auvergne, lequel même ne

(1) Si l'on en croit les compilations et résumés auxquels donna lieu sa Somme sur les quatre livres des Sentences, dont le nom d'ailleurs de « Summa Aurea » manifeste bien l'influence. Cf. De Wulf: *Hist. de la Philosophie Médiévale*. Louvain 1912, p. 363.

(2) Au cours des troisième et quatrième livres de sa Somme sur les Sentences : *Summae Aureae in IV libr. Sentent.*, Lib. III, fol. 142-213; — Lib. IV, fol. 59-62. Paris 1500.

(3) Praepositinus en effet prêchait déjà en 1191 et prêchait encore en 1231 [Cf. Lecoy de la Marche : *La chaire française au Moyen-Age*. Paris 1888, pp. 86-89], et l'on sait par un chroniqueur qu'il avait, à la date de 1209, composé des Commentaires sur les Sentences [Cf. Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd II. Freiburg 1911, p. 553], commentaires encore inédits : Paris, Bibl. Nat., Mss lat. 14526.

(4) C'est de la seconde décade en effet que date la composition de ses traités [Cf. Baumgartner : *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd II, Heft 1, p. 8; — Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*. Paris 1880, p. 238, note 1], et le traité qui nous intéresse ici est celui des vertus : *Gulielmi Alvernensis Opera*. T. I. *Tract. de Virtutibus*. Cap. XI-XII. Aureliae 1674.

(5) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, p. 553.

(6) Car il est à présumer que Prévostin peut fort bien se trouver parmi ces « Sapientes antiqui » dont Roger Bacon fait un si grand cas, encore qu'il n'en cite que quelques-uns.

(7) Ainsi des vertus (fol. 142 v.-199), des dons de l'Esprit Saint (fol. 199 v.-211 r.), des béatitudes (fol. 211 r.-213 v.), mais retour aussitôt sur les vertus comme si l'énumération était bien finie (fol. 213 ssq.).

(8) Au *Lib. IV* seulement, fol. 59 v.-60 r

veut rien voir dans tous ces termes, qui réponde à des graduations de notre perfection intérieure, tous étant — et il y tient beaucoup — de simples dénominations par où s'expriment les mêmes aspects de notre perfectionnement spirituel fécondé par la grâce (1), les sens de l'esprit en particulier perdant leur individualité dans le don de Sagesse dont ils sont tout le contenu (2) et se trouvant traités à propos de la connaissance sapientielle de l'âme glorifiée (3) ou bien encore l'extase relevant d'une étude sur l'immortalité de l'âme (4) ; et quant à Maître Praepositinus, il nous laisse, en traitant la question des dons et des vertus, sans données non seulement sur les sens spirituels et les fruits de l'Esprit Saint, mais aussi sur les béatitude (5), répondant bien en cela à l'enseignement, sur le sujet, des premiers auteurs des Sommes théologiques (6).

(1) Ainsi *cap. XI* in corpore, p. 142 : « Jam diximus essentiam virtutis secundum omnem intentionem et modum... et post haec dicemus (p. 143) ea quae restant de his quae communiter pertinent ad virtutes, cum ostenderimus etiam differentias trium nominationum, quibus interdum nominari videntur virtutes, videlicet dona et virtutes et fructus... Quartam addunt quidam nominationem, videlicet beatitudinem; octo enim virtutibus quae nominantur in quinto Mathaei promittit ipsa veritas beatitudinem, quemadmodum dicitur : Beati pauperes spiritu, etc... Et in hac quidam declaratione sive distinctione non est ea utilitas quae disputationem aut investigationem requirat, sed propter homines erroneos et imbecilles qui sub praetextu theologicorum quaerunt grammaticalia, nescientes differentias horum ad illam, ideoque de his tumultu multo corrixantur, et, ut ita dicamus, de Deo vanissime cornicantur, dicemus tibi rationes istarum nominationum... ».

(2) *Ibid.*, pp. 146-147.

(3) *Ibid.*, — et *Tractat. de retribut. Sanctorum*, p. 319.

(4) *De Anima*, cap. VI, Pars 33. Oper. II, Supplém., pp. 191-193.

(5) *Paris. Bibl. Nat.* Mss lat. 14526. Fol. 33 v.-42 v. — Rien aussi à la fin du IV livre (fol. 58 v.) à l'occasion de la résurrection et de la gloire.

(6) De ces Sommistes dont Ehrle nous a donné une liste [*Zeitschrift. für kath. Theolog.* Bd IX. Insbrück 1885, p. 184], nous avons cherché à relever l'enseignement dans la personne de :

Simon de Tournai : *Summa. Paris. Bibl. Nat.* Mss lat. 14886, fol. 33 r.-40 r. — Sur la personnalité de Simon, cf. Grabmann. *Op. cit.*, pp. 535-552.

Martin de Fugère : *Summa. Paris. Bibl. Nat.* Mss lat. 3117, fol. 50 v.-60 v. — Sur la personnalité de Martin, cf. Grabmann. *Op. cit.*, pp. 530-534.

Un autre Martin : *Quaest. theolog. Bibl. Nat.* Mss lat. 14556, fol. 325 v.-339 v. — Sur la personnalité de ce Martin, cf. Grabmann. *Op. cit.*, pp. 524-529.

Surtout de Pierre de Poitiers : *Lib. quinque Sentent.*, Lib. III, cap. XVII-XXX. *Patr. Lat.*, T. CCXI, col. 789, — dont l'influence s'exerce encore sur la scolastique du grand siècle (Cf. Grabmann : *Op. cit.*, p. 501).

Mais nous n'avons rien trouvé chez eux — hormis la question des vertus et parfois des dons — au passage correspondant de leurs Sommes, et sans doute n'aurions-nous pas été plus heureux avec la Somme des Sentences de Robert de Melin (nous n'avons pu consulter le Mss 91 de Bruges, dont le Mss 14522 de la Bibl. Nat. de Paris n'est qu'un abrégé incomplet) qui les précède tous et dont

La « *Summa Aurea* » en tous cas ne fut pas sur cette question des grâces et surtout des sens spirituels, aussi pratiquée peut-être qu'elle le fut sur d'autres, ou bien sans plus parler de son influence, l'enseignement correspondant n'eut guère alors de docteurs, car malgré nos recherches (1) pour relever cette doctrine des degrés chez des théologiens séculiers et réguliers des deux premiers tiers du ^{xiii}^e siècle (2), — n'oublions pas que nous sommes avec l'*Opus Majus* en 1267, — nous ne l'avons jusqu'ici rencontrée en l'état et dans les termes où elle se trouve chez Bacon que chez le seul Bonaventure (3), et encore s'agit-il chez lui expressément des degrés de la

tous plus ou moins procèdent comme du premier maître des Sentences théologiques au ^{xiii}^e siècle avec son contemporain Pierre Lombard (Cf. Grabman. *Op. cit.* p. 329).

Même résultat si l'on s'adresse à la Somme des Vertus ou Ethique de Pierre le Chantre : *Verbum abbreviatum. Patr. Lat. T. CCV*, pp. 2-555, lequel représenterait à la suite d'Anselme de Laon, devant tous ces Sommistes, épris surtout comme Abélard, de dialectique, plutôt la direction pratique et morale au dire d'un historien comme Grabmann [*Op. cit.*, pp. 478-485], direction précisément que Roger Bacon voulait restaurer dans la philosophie et la théologie de son temps; et à quant à Pierre Comestor, le Magister Historiarum dont le crédit se trouve supplanté au temps de Bacon (*Op. Min.*, p. 329) par celui de Pierre Lombard, nous n'avons pu vérifier dans son Commentaire sur les Sentences (Madrid. *Bibl. Acad. hist. Mss lat.*, F. 208), s'il en était bien de sa pensée sur ce point, comme de celle de ses contemporains, (sur la personnalité de Pierre le Mangeur, cf. Grabman. *Op. cit.*, p. 477).

(1) Ces recherches malheureusement ont été très limitées — limitées par le temps et les moyens dont nous disposions — et nous avons conscience du peu que nous avons fait, ayant conscience de ce que nous aurions dû faire. Cette question en effet des vertus, dons, béatitudes, etc..., était à l'époque très disputée des théologiens (Cf. *S. Bonaventurae Opera. Scholion* des éditeurs de Quaracchi. *In III lib. Sent.*, pp. 725-726), et nous en avons trouvé le témoignage dans un passage (cité page précédente, note 1) du traité des vertus de Guillaume d'Auvergne, auquel on peut en joindre une autre que l'on retrouve plus loin (page 144, col. II, édit. cit.) sous sa plume : « Nihil igitur habet quaestionis ista distinctio donorum et virtutum circa quam tanta curiositate laborant et tanta imbecillitate intellectus erratur... ».

(2) Séculiers, comme Richard de Leicester (*Summa Theol.* Paris, Bib. Maz., Mss lat. 774, fol. 13 r.-47), à Oxford, — et Etienne Langton (*Summa Theol.* Paris, Bib. Nat., Mss lat. 14556, fol. 186 v.; 228 v.; 229 v.; 260 r. v.; — sur la Somme théologique d'Et. Langton, cf. *Recherches de Science religieuse*, T. IV, 1913, p. 255 ssq.) et Philippe de Grèves (*Summa. Bib. Nat.*, Mss lat. 15749, fol. 71 v.-156 r.; Bacon a été en rapport avec Philippe de Grèves, cf. A. G. Little : *On Rog. Bacon Works and Life* dans *R. Bacon Essays*, p. 4), à Paris; réguliers, comme Thomas d'York à Oxford (*Summa de Virtutibus*. Paris, 1509, fol. 34 ssq. Cette Somme en effet, qui a été faussement attribuée à Alexandre de Halès, serait l'œuvre, au dire du P. Minges, de Thomas d'York) et Pierre de Tarentaise à Paris (*In III lib. Sent. Dist. XXXIV. Quaest. 1, art. 1.* Toulouse 1649).

(3) *In III Sent. Dist. XXXIV. Pars 1, art. 1. Quaest. 1, in corpore*; — *Breviloq.*, Pars V, cap. IV-VII; — *Itin. ment. in Deum*, cap. IV. — Le Séra-

sanctification spirituelle, et non point, systématiquement du moins, des degrés d'une science dite intérieure, dont l'idée, avec la conception naturellement d'une illumination spécifiquement scientifique qui constituerait le premier degré de cette Sagesse, demeure ainsi, jusqu'à plus ample information historique, proprement baconienne. Sans doute, puisque l'on ne peut pas naturellement ne pas s'adresser tout d'abord, entre les docteurs de l'époque, aux personnalités de premier plan si familières à l'historien de la pensée médiévale, notre doctrine se trouve immédiatement avant Bonaventure, chez Alexandre de Halès (1), car nous n'avons pas pu, et pour cause (2), la vérifier chez son grand disciple Jean de la Rochelle ; mais elle est encore très fruste, et mention ne s'y rencontre point surtout des sens spirituels et des extases ; — elle se trouve encore en même temps que Bonaventure, chez ses deux grands émules, Albert de Bollstaedt et Thomas d'Aquin (3) ; mais Albert, s'il fait une place, comme Bonaventure et comme Bacon dans le second texte où celui-ci consigne ici sa pensée (4), à la grâce des sacrements tout à la suite des grâces sanctificatrices (5), ne fait point leur place aux ravissements et aux sens de l'esprit, et c'est à peine si l'on

phique docteur y tient, cela va sans dire, pour la distinction réelle des puissances surnaturelles infuses dans l'état de grâce sanctifiante. Cf Eph. Longpré : *La théologie mystique de S. Bonaventure*, dans *Arch. franç. hist.* Vol. XIV, p. 48.

(1) *Sum. Theolog.* III Pars. Quaest. LXII introd. et *Ibid.*, Memb. II Resolutio.

(2) Le Commentaire sur les Sentences en effet que lui attribuent déjà Barthélemy de Pise (*Conformit. Lib. I. Fruct. 8. Pars 8 a.*, fol. 81 recto 1, édit. 1510), puis Wadding-Sbaralea (*Scrip. Ord. Min.*, p. 225. Suppl. p. 458), Du Boulay ajoutant même que d'après la tradition, ce Commentaire aurait été le premier en date des Commentaires du Lombard (*Hist. Univ. Paris* III, p. 195) n'a pas été jusqu'ici découvert, et son *Tractatus de Anima*, édité seul jusqu'ici, ne nous a apporté aucune contribution sur le sujet. Cf. P. Minges, *De Scriptis quibusdam Joannis de Rupella*, dans *Arch. francis. hist.*, vol. VI, 4, 1913.

(3) Alberti Magni. *In III Sent. Dist. XXXIV C*, art. 2 ; — Thomae. *In III Sent. Dist. XXXIV. Quaest. I*, art. 1-5 ; *Sum. Theol. I II. Quaest. 55-67 : De virtutibus* ; Quaest. 68 : *De donis* ; Quaest. 69 : *De beatitudinibus* ; Quaest. 70 : *De fructibus*.

(4) *Breviloq. Pars V. cap. VII* ; — et déjà : *In III Sent. Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. I in corpore* : « ... Ad haec omnia habenda (les sept modalités graduées des grâces sanctificatrices)... data sunt nobis adminicula sacramentorum... ». Cf. *Op. Maj.*, II, pp. 160-162.

(5) *In III, Lib. Sent. Dist. XXXIV C*, art. 2 : « Ut hoc (scil. qualiter dona perficiant animam) liquidius explanetur, faciam disputationem generalem de modo perfectionis animae per virtutes et dona et beatitudines et fructus et gratiam sacramentorum ».

peut relever ailleurs une allusion aux dits sens dans toute son œuvre (1) ; et quant à Thomas, les mêmes lacunes se remarquent ici dans sa pensée, et s'il traite maintes fois avec ampleur de l'extase (2), il parle trois fois seulement (3), que nous sachions, de ces sens spirituels auxquels Bacon et Bonaventure assignent nommément un rang bien déterminé dans l'économie de la science et de la sanctification intérieures, sans compter qu'il critique une explication des vertus, dons, etc... (4) qui fait précisément l'enseignement commun de Maître Albert et du Docteur Séraphique (5) ; — elle se retrouve aussi, après Bonaventure, dans deux traités anonymes, le « *Centiloquium* » ou « *Compendium theologiae* » (6) et le « *Compendium theologiae veritatis* » (7), qui jouirent d'une grande fortune au déclin du xiii^e siècle (8), et nous la trouvons enseignée, cette fois à l'état explicite et complet, et pour cause, car c'est d'après Bonaventure surtout (9) que ces

(1) Dans son *Commentaire sur la hiérarchie ecclésiastique*, cap. XV, §§ 5 et 6, édit. Borgnet, T. XIV, p. 414 ; — Cf. aussi *In IV Sent.* Dist. XLIX G, art. 44. Ces sens spirituels se trouvent seulement chez les élus, et encore en exercice une fois seulement le corps ressuscité.

(2) A l'occasion par exemple des grâces « *gratis datae* » dans un passage de la Somme (II-II^{ae}. Quaest. 175) tout différent de celui (I-II^{ae}. Quaest. 55-70) où il traite de l'économie de la grâce sanctifiante « *gratum facientis* », dans l'âme du Juste, — comme si par conséquent les ravissements n'avaient pas à entrer dans le cadre normal de la sanctification intérieure.

(3) Et d'une manière encore toute obligée, puisqu'il s'agit du commentaire approprié de certains passages de l'Écriture. *In III Sent.* Dist. XIII : *expositio textus* ; — *In epistol. ad Philipp.*, Cap. II, Lect. II ; — *In Psalm. XXXIII*.

(4) Ce n'est pas que sa pensée soit d'abord des plus fermes dans le *Commentaire des Sentences*, où il distingue d'une façon assez vague les vertus, dons et béatitudes, mais il s'en prend pourtant déjà à l'idée bonaventurienne. Sa conception revêt dans la Somme une forme définitive et elle se sépare de celle du Docteur Séraphique encore qu'ils se rencontrent tous les deux pour enseigner contre les nominalistes l'individualité de tous ces modes gradués de la grâce sanctifiante en nous-mêmes.

(5) Le maître de Thomas en effet est encore à ce point sous l'influence Augustiniste, qu'il formule la loi de la graduation et de la ramification des grâces dans des termes qui sont ceux mêmes de Bonaventure : comparer *Albert. III Sent.* Dist. XXXIV C, art. 2, et *Bonaventure : Ibid.* Pars 1, art. 1. Quaest. 1, in corpore.

(6) Pars III, sect. 35-47. — *Alberti Magni Opera*. T. 34, édit. Borgnet.

(7) Lib. V, cap. 5-47. — *Ibid.*, édit. Borgnet.

(8) Surtout le *Compendium theologiae veritatis*, au dire des éditeurs de Quaracchi. *S. Bonavent. Opera*. T. III. Schol. p. 794.

(9) Ces deux traités furent longtemps attribués à Bonaventure et on les rencontre dans l'édition de ses œuvres de 1678 (T. VI, p. 55 et T. VII, p. 187), laquelle fait état des indications de certains MSS et de la conformité doctrinale et surtout littérale avec le *Commentaire sur les Sentences* et le *Breviloquium*. Le *Compendium theologiae veritatis* a été attribué aussi à Albert le Grand (et c'est pourquoi on le rencontre dans l'édition si peu critique de ses œuvres),

deux traités ont été composés par de fidèles disciples compilant, suivant une manière chère au moyen âge, ses œuvres et celles de certains autres docteurs comme Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle (1).

De ces deux compositions postérieures au Docteur Séraphique et au Docteur Admirable, nous n'avons point à faire notre profit, mais nous n'avons point à tenir compte davantage de l'enseignement de Saint Thomas qui ne monte pas toute la gamme de la doctrine et n'y suspend pas le même thème doctrinal, pas plus encore que nous n'avons à faire état de la contribution incomplète fournie sur le sujet par Albert le Grand et Alexandre de Halès (2), et nous nous adressons donc, pour essayer d'entendre ici notre Bacon de l'*Opus Majus*, seulement à Saint Bonaventure, au Bonaventure qui depuis vingt ans environ avait rédigé ses *Commentaires sur les Sentences* (3), depuis plus de dix ans avait composé son *Breviloquium* (4), depuis près de dix ans avait écrit son *Itinéraire de l'âme à Dieu* (5), — n'en-

voire même à Thomas d'Aquin, alors que la doctrine du Compendium ne s'accorde guère avec celle du Docteur Angélique. *S. Bonav. Opera*, T. I, pp. XXI; LXIV ssq, édit Quaracchi.

(1) Telle est l'opinion autorisée des franciscains de Quaracchi, auteurs de l'édition critique des œuvres de Saint Bonaventure : *T. V. Prolegomena*, cap. X, p. XLVIII ssq. Tout naturellement, sans souci de la propriété littéraire, la compilation était attribuée à l'auteur le plus compilé, qui se trouvait être pour les trois-quarts le Docteur Séraphique : *T. X. Dissertatio*, p. 20.

(2) Ce n'est donc pas, quant à ce qui concerne Alexandre de Halès en particulier, pour ce que Roger Bacon nous dit de lui et le dédain qu'il lui témoigne; sa Somme exerça une influence considérable sur la vieille école franciscaine [Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*; Paris 1908, pp. 217-220], et le docteur de l'illumination tout particulièrement chez Bacon ne saurait la renier : Alexandre n'est-il pas alors un sage de cette sagesse traditionnelle pour laquelle Roger tenait contre les novateurs?

(3) Les *Commentaires sur les Sentences* en effet ont été vraisemblablement commencés dès 1245, puisque nous savons en effet qu'après être entré en 1238 chez les Mineurs (un peu avant Bacon, dont l'entrée date des environs de 1240, au moment de sa venue à Paris), il enseigna à Paris à l'intérieur du couvent de 1245 à 1248, avant d'enseigner officiellement à l'Université de 1248 à 1255; puis-qu'en 1245, il entend Guillaume d'Auvergne, Bacon était à demeure aussi chez les franciscains de Paris, et ce n'est que vers 1250 qu'il devait retourner à Oxford pour en revenir en 1257, cette fois exilé; c'est cette année-là, après la condamnation de Guillaume de Saint-Amour (1256), que Bonaventure devait être reçu, en même temps que Thomas d'Aquin, docteur, par l'Université, et devait être élu Ministre général des Mineurs. Cf. *S. Bonaventurae Opera*, édit. Quaracchi, T. X; — Little : *On Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays, contributed by various Writers...* Oxford 1914.

(4) Le *Breviloquium* en effet date d'avant 1257. Cf. *S. Bonaventurae Opera*, édit. Quaracchi, T. X, p. 2.

(5) L'*Itinerarium mentis in Deum* en effet date de 1259: *Ibid.* L'*Opuscule De reductione artium ad theologiam* est sensiblement de cette époque aussi,

tendant point dire, cela faisant, que Bacon s'inspire de la pensée même de Bonaventure (1), mais qu'il s'inspire de la même pensée que lui, de quoi nous serons les derniers à nous étonner quand nous entendrons Roger nous déclarer qu'il tient en tout pour ceux qui suivent la tradition, et quand nous suivrons plus loin nous-mêmes cette tradition, à travers les maîtres qui la transmettent, jusqu'à ses sources (2).

On sait qu'à cette époque (3) l'œuvre obligée de tout théologien aux débuts de son enseignement magistral était le commentaire du fameux Livre des Sentences (4) ; tous nos docteurs avaient donc à traiter cette question des vertus, dons, fruits, etc..., à propos de la trente-quatrième distinction du troisième Livre de l'œuvre du Lombard (5), et c'est au passage correspondant de son *Commentaire des Sentences* que nous allons tout naturellement nous reporter chez le Docteur Séraphique (6). Mais dans cette œuvre

mais nous n'avons pas à nous référer aux *Collationes de Septem donis Spiritus Sancti*, qui sont postérieures à 1268.

(1) L'on sait que Roger Bacon a été considéré comme le destinataire de la lettre adressée par Saint Bonaventure « ad magistrum innominatum », une lettre qui l'aurait décidé à entrer dans l'ordre des Mineurs en défendant la règle franciscaine des attaques d'un dominicain anglais inconnu (Cf. Hauréau : *Journal des Savants*. Décembre 1882, pp. 730-731 ; — A. G. Little : *Roger Bacon Life and Works*, dans *Commemoration Essays*. Oxford 1914, p. 5). En tous cas, le Docteur Admirable et le Docteur Séraphique ne pouvaient guère ne point avoir été en rapports personnels à Paris, quand on entend Bacon nous dire qu'« il a cherché l'amitié de tous les savants parmi les Latins » (*Op. Tert.*, p. 58) et quand on ne l'entend point critiquer Bonaventure à côté de Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; Bonaventure, d'ailleurs, n'était-il point l'ami d'Adam de Marisco (*Adae de Marisco Epistolae*, édit. *Monum. francis.* I, pp. 304-306), ami et maître révérend de notre moine ?

(2) Cf. § II.

(3) Il en était ainsi depuis Pierre de Poitiers, dont le Commentaire fut l'un des premiers, sinon le premier, et il en sera ainsi jusqu'au temps du Concile de Trente. Cf. Grabmann : *Geschichte der schol. Methode*. Fribourg 1911. T. II, p. 504.

(4) Cette fortune au moyen âge des Sentences de Pierre Lombard s'explique par de bonnes raisons que reprend en les résumant Grabmann. *Op. cit.*, pp. 404-407. Cf. Espenberger : *Die Philosophie d. Petrus Lombardus und ihre Stellung in zwölften Jahrh.*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. im Mittel.* Bd III, Heft. 5 ; — Baltzer : *Die Sentenzen d. Petrus Lombardus. Ihre Quellen und dogmengeschichtliche Bedeutung*, dans *Studien z. Geschichte der Theologie und Kirche*. Bd VII, Heft 5. — Le Livre des Sentences du Lombard vient d'être édité d'une façon critique par les franciscains de Quaracchi : 2 vol. in-8° de LXXX-1056 pages.

(5) Dans cette distinction, Pierre Lombard traite, après avoir parlé des vertus théologiques (Dist. 23-32) et des vertus cardinales (Dist. 33), simplement des dons du Saint-Esprit, — et ici comme là à propos du Christ.

(6) *In lib. III Senten.* Dist. XXXIV, Pars I, art. I, quaest. 1 in corpore. T. III, édit. Quaracchi.

inaugurale, Bonaventure ne saurait nous avoir édifié définitivement sur sa pensée, et dans l'espèce, s'il nous parle libéralement des vertus et des dons (1), il est moins généreux avec les béatitudes, les sens spirituels et les fruits (2) ; il le sera davantage dans son *Breviloquium* où par sa manière de procéder pourtant, il ne nous donne de sa doctrine que la substance ; aussi, pour le suivre dans tout ce qu'il a écrit avant que notre Bacon n'écrive sur le même sujet lui-même, joignons-nous à l'enseignement de son *Commentaire des Sentences*, l'enseignement complémentaire de son *Précis*, que viendront encore éclairer ici ces deux opuscules si pénétrants et si suaves qui s'appellent l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* et la *Réduction des arts à la théologie* (3).

Dans la cinquième partie de son *Breviloquium*, Bonaventure, après avoir étudié précédemment la Trinité, le monde, le péché et l'Incarnation, en vient à la grâce de l'Esprit Saint, suivant en cela d'ailleurs l'ordre de la pensée théologique tel qu'il est alors pratiqué dans les Sommes. De cette grâce d'abord il donne la définition, puis ses rapports avec le libre arbitre, suivant qu'elle l'aide à faire œuvre méritoire (cap. II) ou qu'elle constitue le remède spécifique du péché (cap. III) ; après quoi, il agite la question de son économie ou distribution dans l'âme et à cet effet il en suit, comme il dit, toutes les ramifications à travers l'âme juste, « qualiter gratia ramificatur in habitus virtutum, donorum, etc... » (cap. IV). Certes, il n'y a qu'une grâce sanctifiante, « qualiter gratia ramificatur... », mais ce n'est pas sans certaines servitudes de sa part qu'elle est départie à une nature qu'elle a pour objet, non de défaire, mais de parfaire, suivant une formule classique : elle se répartit en elle suivant les aspects différents de sa vie psychologique, ou mieux s'étage en elle suivant les plans de son activité en ascension vers la perfection spirituelle. Quels sont-ils ? Le premier apparaît quand l'âme, de dévoyée qu'elle est par le mal, devient rectifiée dans toutes ses facultés ; mais encore faut-il qu'une fois réajustée ainsi à ses fins, elle soit mise à même de les atteindre avec aisance, ce qui n'advient qu'autant qu'elle est d'abord libérée de tous ces agents morbides d'oppression et de décadence spirituelles qui, tels des germes en perpétuel travail de

(1) *Distinct.* 23-33 pour les vertus ; *Distinct.* 34-35 pour les dons.

(2) *Distinct.* 34, Pars I, art. I, quaest. 1 in fine corporis.

(3) L'édition des trois traités bonaventuriens à laquelle nous renvoyons dans nos citations, est l'édition publiée en un volume à Quaracchi en 1911, format de propagande. — Sur la doctrine spirituelle du Docteur Séraphique, voir la bibliographie donnée par le P. Ephrem Longpré dans son article de l'*Archivum franciscanum historicum* sur *La Théologie mystique de S. Bonaventure* (vol. XIV) fasc. I-II. p. 36, note 1) à l'occasion du VII Centenaire (1221-1921) de l'aimable Saint.

développement accompagnent la maladie du péché, et qu'elle est efficacement disposée et appliquée à la tâche de son complet perfectionnement. Et tout aussitôt un troisième pas suit ce deuxième, car une activité qui s'exerce dans le sens de ses vraies fins et dans la mesure disponible de ses propres ressources, nous amène à opérer sans cesse et spontanément des actes achevés, et tous ces actes nous mènent progressivement à la perfection accessible à l'homme d'ici-bas et finissent par nous consommer en elle : notre édifice est alors parachevé, s'étant haussé jusqu'à sa clef de voûte à travers les deux plans qui constituent toute l'idée de notre perfectionnement intérieur. Conséquences et transposition surnaturelles : Dieu par sa grâce nous rectifie, et c'est l'objet des vertus (1) ; par elle aussi, il nous libère l'âme et nous assure le souple et fécond exercice de toutes ses puissances, et c'est l'effet des dons de l'Esprit Saint (2) ; par elle encore, il nous met à même d'opérer des actions parfaites, et c'est la prérogative des béatitudes (3), trois principes infus avec et dans la grâce sanctifiante elle-même qui répondent bien en effet aux trois degrés que l'âme gravit successivement pour s'édifier dans sa perfection propre. Et s'il faut un exemple pour le manifester, qu'on songe qu'entre toutes nos opérations, il y en a qui sont, dans l'échelle des valeurs, relativement inférieures, comme, dans l'ordre de la connaissance, la croyance ou la foi ; d'autres au contraire auxquelles l'homme attache plus de prix, comme, dans le même ordre, l'intelligence des mêmes vérités et réalités qui tout à l'heure étaient crues sans être comprises ; d'autres enfin auxquelles revient toute l'excellence, comme l'intuition de ce que nous comprenions d'abord seulement, ou simplement croyions (4). Or les premières trouvent leur équivalent surnaturel dans les vertus au nombre desquelles on compte en fait la foi ; aux secondes correspondent les dons, dans l'espèce le don d'intelligence, tandis qu'aux troisièmes, les plus parfaites, ressortissent les béatitudes comme l'atteste cette vision de Dieu dont le Sermon sur la Montagne nous dit qu'elle est le privilège des cœurs purs et comme tels bienheureux déjà puisqu'ils

(1) *Breviloq.*, p. 176 : « Gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum quorum est animam rectificare... » ; *In III Sent.*, Dist. XXXIV, Pars I, art. 1, quaest. 1 in corpore : « Habitus rectificantes recte dicuntur virtutes... ».

(2) *Breviloq.*, p. 179 : « Cum principium reparativum... non tantum det gratiam ad rectificandum contra obliquitates vitiorum per habitus virtutum, verum etiam ad expediendum contra impedimenta symptomatum per habitus donorum... » ; — *In III Sent. Ibid.* : « Habitus vero expedientes recte dicuntur dona... ».

(3) *Breviloq.*, p. 183 n° 2 ; — *In III Sentent.*, *Ibid.* : « Habitus vero perficientes recte dicuntur beatitudines... ».

(4) Cf. aussi le Sermon sur le Maître intérieur de l'âme, dont la date nous est inconnue. (*De hum. cognit. ratione*, p. 73).

voient (1). Et Bonaventure ne s'en tient pas à cette répartition toute générale de la vie de la grâce dans l'âme; il descend dans l'économie particulière de ces vertus, dons et béatitudes, les divisant et classant d'une façon systématique et dégagant avec une merveilleuse virtuosité la raison et les points d'insertion dans notre vie de toutes ces puissances d'une vie vraiment divine. Nous n'avons naturellement pas à le suivre dans ces analyses qui ne laissent pas d'ailleurs d'être bien spécieuses : qu'il nous suffise de noter, pour le profit qui peut nous en revenir, que ces dons, vertus et béatitudes, réalisent chacun pour leur part, le nombre de tous le plus parfait, le nombre sept (2).

Tenons-nous tous les aspects de notre sanctification intérieure ? Pas encore : nous avons bien monté trois étages de notre édifice spirituel ; nous ne nous sommes pas arrêtés assez au dernier, et c'est ce troisième plan de la vie de la grâce en nous qu'il nous faut visiter maintenant sous certaines de ses faces, qui nous donnent jour quasi immédiat sur le divin et nous le font dès ici-bas sentir et délicieusement goûter : la vie intérieure de la grâce n'est-elle pas en ascension continue vers une limite où elle se dépasse en quelque sorte pour ébaucher dès ici-bas la vie de la gloire ? Le plaisir, disait le philosophe, s'ajoute à l'acte en tous points achevé, comme à la jeunesse sa fleur. Comme cette parole est vraie de ces actes parfaits qui sont le fait des béatitudes ! Une jouissance s'en dégage, incomparablement suave et pure, pénétrant l'âme jusqu'aux dernières intimités, lui versant une paix, une onction, une ivresse qui la libèrent de la chair et de la terre, et cette chaleur est en même temps une splendeur, car toutes deux viennent de la lumière et d'une même lumière, et donc la connaissance de l'esprit trouve son compte dans ces saintes voluptés du cœur, et c'est en savourant les sublimes vérités et réalités du monde surnaturel que le fidèle en sait le plus sur leurs mystères : avec ces prérogatives d'avoir ainsi du divin comme une sensation qui nous en fait expérimenter la vérité, et comme un sentiment qui nous en fait éprouver la suavité, nous avons nommé les cinq

(1) *Breviloq.*, p. 176; — *In III Sent.*, *Ibid.*

(2) Le Docteur Séraphique tient expressément pour sept béatitudes et non pour huit : *In III Sentent.*, édit. Quaracchi, p. 794. Scholion. D'une façon générale, il cherche systématiquement dans nombre de ses analyses et descriptions spécialement de la vie mystique, le nombre sept [par exemple il y a sept degrés dans la vie purgative, sept dans la vie illuminative, sept dans la vie unitive : *Opusculum de triplici via seu incendium amoris*, cap. III, p. 25 ssq, édit. Quaracchi, *Decem Opuscula*; cf. aussi la fin précisément de cette cinquième partie du *Breviloquium* très caractéristique à ce point de vue], et naturellement il le trouve comme le recherchaient et le trouvaient aussi bien d'autres théologiens au moyen âge : un exemple typique est le traité « *De septem septenis* », faussement attribué à Alain de Lille. Cf. *Migne Pat. Latine*. T. 199. 946 B-963 B.

sens spirituels et les douze fruits de l'Esprit, et ces deux grâces nouvelles font suite aux autres, sans s'ajouter à elles comme de nouveaux habitus (1) : elles les couronnent toutes en auréolant la dernière, et nous amènent au seuil de notre édification en Dieu par l'extase ; à goûter en effet ces fruits, à les savourer sans pouvoir en épuiser l'ivresse parce qu'ils sont inépuisables, l'âme se perd bientôt elle-même pour s'abîmer en Dieu, gravissant alors le septième et suprême degré de la vie surnaturelle, où ne montent guère — et encore dans les minutes trop brèves de leurs transports spirituels — que les plus grands saints à la suite de Moïse et de Saint Paul, le docteur de la Loi Ancienne et celui de la Loi Nouvelle. Après quoi, nous n'avons plus qu'à faire leur part dans notre sanctification intérieure à certains principes, ou plutôt nous aurions pu tout aussi bien commencer par la leur reconnaître, puisqu'ils sont la source des grâces sanctificatrices. Toutes ces libéralités divines en effet, pour s'aménager ainsi en nos âmes, ont dû d'abord être versées en nous, et il faut encore qu'elles soient entretenues en nous pour être toujours de mieux en mieux opérantes : c'est la vertu des sacrements de nous conférer et d'alimenter ainsi la vie spirituelle (2), et c'est pourquoi nous les voyons prendre rang chez Bonaventure dans l'organisation de notre sanctification intérieure (3).

L'économie est maintenant parcourue de la grâce surnaturelle en notre âme, et si nous en cherchons pour conclure un schéma fidèle qui satisfasse à la fois l'imagination et la raison, nous dirons assez bien que les vertus ressortissent à la pratique de la vie active, les dons à la quiétude de la vie

(1) La conception de ces sens et fruits paraît un peu différente dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *Breviloquium* (encore qu'elle se laisse facilement concilier) : ils sont considérés là comme la possession et l'usage parfaits des trois grands habitus de la vie surnaturelle, vertus, dons et béatitudes : « Et ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum » ; ici, plutôt comme des prérogatives du dernier qui seul est par définition l'habitus de l'action parfaite : « Ad has beatitudines propter sui perfectionem et plenitudinem duodecim fructus Spiritus et quinque sensus spirituales consequuntur, qui non dicunt novos habitus sed status delectationum et usus spiritualium speculationum... ».

(2) In *III Sentent.* loc cit. : « Quoniam ad haec habenda per nos non sufficimus data sunt nobis adminicula Sacramentorum, in quibus secundum diversitatem suorum effectuum, gratia datur ad inchoationem, profectum et consummationem omnium habituum praedictorum... ».

(3) Dans le *Commentaire des Sentences* du moins où ils font corps avec les autres grâces sanctificatrices dans l'énumération des diverses modalités de la grâce sanctifiante : la question des Sacrements se détache dans le *Breviloquium* de celle des degrés pour constituer une sixième partie indépendante de la cinquième.

contemplative, les béatitudes à l'exercice parfait de l'une et de l'autre, les fruits et les sens spirituels étant consécutifs à cette perfection, les uns plutôt quand elle est celle de l'action, les autres celle de la contemplation, toutes spontanéités n'advenant en notre âme pour y épanouir la vie divine, que sous la vertu des Sacrements, canaux providentiellement établis de la grâce (1), — de telle sorte que les vertus, dons, béatitudes, fruits et sens spirituels se trouvent constituer comme autant de degrés dans une nouvelle échelle de Jacob dont la cime se perd dans les cieux, entendez par là, au faite de laquelle nous nous perdons nous-même dans les ravissements et l'extase, voyant notre nuit du temps s'irradier des plus pénétrantes et suaves illuminations et jouissant de ce chef d'une science intérieure incomparable (2) dont certains docteurs ont dit qu'elle était une docte ignorance (3).

De toute cette doctrine, retenons seulement, sans plus faire mention de chaque degré, qu'il s'agit simplement dans ce qu'elle nous enseigne, du grand thème de la sanctification de l'âme par la grâce dite sanctifiante, et revenons maintenant à notre Bacon de la Science intérieure, les yeux fixés sur cette contribution que par la plume du seul Bonaventure nous apporte l'histoire. Une chose se dégage aussitôt de cette confrontation, une même chose deux fois différemment attestée : c'est d'abord qu'à s'en tenir à toutes ces dénominations seulement, vertus, dons, béatitudes, etc..., par lesquelles notre docteur exprime son idée d'une illumination qui fait un savoir intérieur comme elle, il est à présumer qu'il a bien pu s'inspirer en matière d'illumination de la même pensée que son glorieux contemporain en matière de sanctification et cette présomption est infiniment probable devant la correspondance parfaite des deux vocabulaires. Mais nous avons mieux : la vraisemblance devient bientôt certitude, quand sous les termes on considère les choses, car les deux doctrines non seulement se conviennent, mais se contiennent et s'enveloppent et s'exigent, et c'est pourquoi tout comme il arrive au Docteur Séraphique, remarquons-le, de nous parler si volontiers, en traitant de la sanctification, des illuminations de l'âme sanctifiée, et que sera-ce quand il s'agira expressément pour lui des lumières de la grâce !, le Docteur Admirable va nous parler lui aussi des degrés de la sanctification en traitant de l'illumination dans ses degrés : qu'on juge, et sans frais d'interprétation de la part de l'historien, de sa pensée.

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, n° 6, pp. 186-187.

(2) *Breviloq.*, *Ibid.*, n° 7, pp. 187-188.

(3) Tels Saint Augustin : *Epistol.* 130, cap. 15, n° 28, — et le Pseudo-Denys : *De Mystica theolog.*, cap. 1, § 1, — deux autorités dont nous ferons état ultérieurement quand la pensée de Bonaventure et de Bacon une fois exposées, nous aurons à remonter à leurs sources.

L'illumination intérieure en effet dont il s'agit ici est l'illumination dont nous lisons qu'elle est celle de la grâce de la foi (1), celle donc du fidèle qui connaît d'autant plus de choses et d'autant mieux ces choses par la lumière de sa croyance dans les deux ordres naturel et surnaturel, qu'il est mieux versé dans ces expériences dont la pratique est l'exercice même des vertus, dons, béatitudes, etc.... (2); comment ne rentrerait-elle pas dans l'économie surnaturelle de la grâce ? Et si elle y rentre, elle doit en épouser, en les transposant sur le mode qui lui est propre, toutes les modalités. Or toutes ces modalités, nous les connaissons bien : elles s'appellent les vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, fruits, ravissements ou extases, toutes grâces sanctificatrices ; les vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, etc.... seront donc aussi autant de grâces illuminatrices, et c'est bien ce qu'elles sont en effet dans la hiérarchie baconienne de l'illumination et de la science intérieure. D'où trois conséquences, dont la première est que nous tenons là, dans son vrai sens doctrinal, la thèse apparemment si scellée d'une science intérieure essentiellement graduée : la doctrine de l'illumination intérieure dans ses degrés n'est autre que la doctrine même plus générale de la grâce santifiante dans son « cas intellectuel », entendez par là qu'elle considère la grâce sous les aspects tout particulièrement où elle s'adresse à la connaissance pour l'éclairer, aspects correspondants à ceux où elle s'adresse aux autres facultés de l'âme pour les sanctifier, tous aspects dès lors constituant autant d'espèces d'illuminations et l'homme devenant d'autant plus savant qu'il s'édifie mieux dans la sainteté. De cette thèse en second lieu nous avons un certain nombre de données : les illuminations intérieures comportent des degrés, ces degrés sont au moins au nombre de six et ils s'appellent, dans l'ordre où ils s'étagent, à compter de celui qui sera le deuxième dans la hiérarchie baconienne, celui des vertus, des dons, des béatitudes, des sens spirituels, des fruits et des extases. Nous sommes à même enfin, de comparer, dans l'ordre de la grâce, les illuminations intérieures respectives du fidèle et de l'infidèle, et de donner aux unes du moins leur nom dans le vocabulaire théologique de l'époque : les illuminations spéciales dont se sont trouvés gratifiés les grands philosophes de la Gentilité, ne pourraient-elles

(1) *Op. Maj.*, II, p. 169 : « Et ideo Sancti Patriarchae... receperunt illuminationes interiores... et similiter multi post Christum fideles, nam gratia fidei illuminat multum... ».

(2) *Ibid.*, p. 171 : « Et qui in his experiētiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis ».

pas s'appeler des grâces purement gratuites, ce qui ne veut pas dire des grâces « *gratis datae* » (1), comparées à celles du fidèle qui demeurent bien chez lui des clartés de la grâce sanctifiant son âme, « *gratie gratum facientis* »; Roger Bacon connaissait et pratiquait ces dénominations (2), et l'on peut donc ici sans témérité présumer sa pensée.

Mais ces conséquences sont des principes bien généraux pour entrer dans l'explication de l'illumination et de la science intérieures; et cette explication, à vrai dire, est-elle bien possible? Roger Bacon, certes, a tout naturellement adopté la grande doctrine de l'aménagement de la grâce dans l'âme, mais comment et dans quelle mesure a-t-il adapté son idée de la graduation des grâces illuminatrices à l'idée de la graduation des grâces sanctificatrices? Comment a-t-il compris lui-même puisqu'il s'agit d'une illumination septiforme, et la nature respective de ces illuminations, et la loi selon laquelle elles s'ordonnent, et la fin vers laquelle elles convergent? Tout est là désormais, et il peut au premier abord sembler que Bacon en prend à son aise avec la doctrine dont il s'inspire, et que nous n'avons donc pas à prêter à sa pensée plus qu'il ne s'est soucié de lui accorder lui-même. D'une part en effet il reconnaît à l'âme sept organes de défense spirituelle, dont les charismes qui découlent de la plénitude du Christ crucifié; or ces charismes de la grâce ne se rencontrent pas au nombre des sept degrés qui sont ceux de l'illumination intérieure; et d'autre part on relève dans la hiérarchie de ces illuminations un degré, le premier, qui n'a pas son pendant dans l'échelle des grâces qui nous assurent la garde spirituelle de l'âme: dans les deux cas pourtant, il est fait état de la doctrine générale de la ramification de la grâce sanctifiante, et elle ne comprend ni ces mystérieux charismes, ni ces illuminations dites purement sapientiellles, mais seulement six degrés, les vertus, les dons, les béatitudes, les sens spirituels, les fruits et les ravissements. Tout se passe donc comme si Roger Bacon faisait servir à ses propres fins une doctrine qu'il devait à son temps, lui ajoutant tantôt un élément, tantôt un autre suivant les besoins de la cause: dans un cas, il s'agit de connaissance, et donc la grâce deviendra tout spécialement illuminatrice, et il y aura dans l'échelle des grâces un degré réservé aux illuminations purement scientifiques; dans un autre, au contraire, il s'agit de dégager l'intelligibilité spirituelle d'une vérité de l'Optique qui reconnaît dans la vue sept éléments de défense; on devra donc compter

(1) Les grâces « *gratis datae* » en effet, telles le don des miracles ou encore les pouvoirs conférés au ministre dans l'Ordre, sont données au profit des autres et non au bénéfice de celui qui les reçoit, d'après l'enseignement théologique.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 403.

de même sept facteurs qui protègent surnaturellement l'âme ; mais l'économie classique de la grâce sanctifiante ne comporte que six modes suivant lesquels celle-ci se distribue et se gradue ; qu'à cela ne tienne ! Roger Bacon lui en assigne un septième avec les charismes du Crucifié, et il fait aussi bien l'inverse en distinguant dans les organes protecteurs de l'œil une huitième membrane pour que les huit béatitudes trouvent ainsi leur correspondant et symbole physiques. C'est ce qu'on appelle raisonner par convenance, et nous avons là un procédé familier aux philosophes et théologiens du moyen âge, sur lequel, nous le verrons, notre docteur ne le cédera en virtuosité à aucun de ses contemporains quand il donne dans l'interprétation spirituelle de la vérité littérale des sciences (1) ; mais nous voilà dès lors d'autant mieux édifiés sur la correspondance de sa théorie particulière de l'illumination avec la théorie générale de la sanctification par la grâce, et nous voyons quel fond il nous faut faire sur elle : si toutes deux ne s'accordent pas par un degré, pourquoi s'accorderaient elles si bien par les autres, ceux qu'elles ont nominalement de commun et que la doctrine de l'illumination transpose sur le mode de la connaissance ?

Ce serait vraiment se résigner trop facilement à ne pouvoir en cette question des degrés de la science intérieure, bien pénétrer la pensée baconienne, que de s'en prendre à la pensée de Roger Bacon lui-même telle qu'elle s'exprime à nous à la fin de la cinquième partie et au commencement de la sixième partie de l'*Opus Majus*. Certes, il est arrivé à Roger de traiter sans grands égards la vérité littérale, entendez la vérité scientifique, pour « éliciter », comme il dit, le sens spirituel, et surtout inversement de solliciter la vérité sacrée pour lui donner forme et figure scientifiques, mais ce « jeu » dans l'adaptation de deux pensées qui ne s'ajustent pas aussi bien d'elles-mêmes que le croyait dans son concordisme absolu le Docteur Admirable, ne se rencontre pas ici dans ces deux passages, les seuls, où il est parlé des grâces sanctificatrices et illuminatrices en leurs degrés. Dans l'un en effet notre Docteur n'a pas enrichi d'une unité les modalités et aspects de la sanctification pour retrouver dans l'organisme spirituel de la grâce les sept facteurs de l'organe physique de la vision : ces charismes qui découlent de la plénitude du Christ crucifié ne sont autres que les Sacrements, et les Sacrements ont été comptés, nous le savons, par Bonaventure dans le *Commentaire sur les Sentences* au nombre des grâces sanctificatrices et font suite aux vertus, dons, béatitudes, sens spirituels, etc... ; réserve faite par conséquent de l'arbi-

(1) Cf. chapitre suivant, § II.

traire qu'une telle accommodation comporte toujours entre la vérité sacrée et la vérité philosophique, Roger n'a pas manqué à la doctrine classique de la grâce sanctifiante pour se ménager l'intelligence spirituelle d'une vérité physique de l'Écriture, et il y a encore moins manqué dans le second texte où il traite des degrés de la science intérieure, car la convenance entre les grâces illuminatrices et les grâces sanctificatrices n'est pas du même ordre que la convenance supposée entre les agents et modalités de la sanctification, et les facteurs et organes de la vision : celle-ci est tout extérieure et allégorique, l'organisation de la vision corporelle étant bien étrangère en elle-même dans ses lois à l'aménagement de la grâce dans l'âme ; celle-là au contraire est tout intérieure : elle s'appelle plutôt une exigence en vertu de laquelle la grâce sanctifiante, quand elle profite dans l'âme à la connaissance, se manifeste chez elle sous les espèces de l'illumination, et donc le Docteur Admirable, pour peu qu'il voulût allier à son goût de l'expérience physique le goût d'autres expériences, trouvait devant lui tout un ensemble de rapports qu'il n'avait qu'à nouer et à dévider pour ourdir toute la trame d'une doctrine de l'illumination et de la science intérieure : son énumération des degrés n'est que cette trame ingrate en quelque sorte d'une doctrine qu'il n'a tenu qu'à lui de colorer et d'étoffer en la revêtant de toutes ces données, analogies, descriptions, illustrations, dans lesquelles s'est complue par exemple l'âme éprise de contemplation d'un Guillaume d'Auvergne ou d'un Saint-Bonaventure.

Mais alors ces illuminations purement scientifiques dont il paraissait qu'on pût faire état pour conclure à l'insertion très relative de la théorie de l'illumination dans celle de la sanctification ? Précisément, parce que l'illumination intérieure n'est autre que la grâce dans ses manifestations intellectuelles, elle peut avoir un mode qui lui est particulier, et de telles illuminations en sont bien un en effet. Comprend-on mieux par exemple les béatitudes et les fruits comme illuminations ? ils sont l'un et l'autre pourtant des échelons dans la hiérarchie des illuminations intérieures, tout en portant un nom qui les fait mieux entendre comme grâces sanctificatrices ; il en est de même des illuminations purement sapientielles : pour porter un nom qui favorise leur intelligence comme grâces illuminatrices, elles ne trouvent pas moins leur place dans l'organisme de la grâce sanctifiante. En somme, il en est encore ici de l'idée de l'illumination intérieure, un peu comme de celle de l'illumination générale, dans la forme et la formule qu'elles ont prises respectivement chez Bacon : Dieu n'était pour lui si bien l'intellect agent de nos âmes, que parce qu'il voyait dans cette identification, le fondement d'une idée qui lui était

chère, celle de l'accord de la raison et de la foi, et pourtant cette assimilation entre le Verbe illuminateur d'Augustin et l'intellect illuminateur du Stagyrte ne laissait pas pour lui d'être à part elle déjà fondée en doctrine, à ce point même doctrinalement fondée qu'elle constituait en elle-même et pour elle-même une vérité capitale de la philosophie et de la théologie (1) ; de même, l'illumination spéciale ne se gradue si bien pour lui suivant les degrés mêmes de la sanctification que parce qu'il tient à nous montrer que l'homme avance dans la science de la manière et dans la mesure même où il progresse dans la sainteté, ce qui n'exclut point du tout mais inclut bien au contraire, que cet unisson des grâces illuminatrices et des grâces sanctificatrices aille de soi déjà dans le perfectionnement de l'âme par la grâce. Hâtons-nous d'ajouter pourtant : quelque certaine que soit chez Roger Bacon cette correspondance entre les deux doctrines de l'illumination et de la sanctification, elle ne reste pour l'historien en présence d'un texte aussi parcimonieux, qu'« une certaine » adaptation seulement dont il ne pourra jamais avec trop de prudence interpréter le sens et la valeur : c'est en nous tenant sur cette réserve que nous allons maintenant essayer de comprendre.

Le fait est acquis : les illuminations intérieures sont essentiellement graduées, et il y a au moins six illuminations. Que sont-elles dans leur nature respective ? Et d'abord ce premier degré qui semble être en marge de la hiérarchie classique des grâces sanctificatrices, et qui s'appelle celui des illuminations purement scientifiques. Scientifiques, ces illuminations le sont, à n'en pas douter, en ce qu'elles nous font savoir de science la vérité, car le terme de scientifique, « scientialis », est assez éloquent par lui-même : il désigne une connaissance bien et dûment certifiée, et nous savons par ailleurs que l'illumination intérieure constitue l'expérience souverainement certificatrice. Mais « purement » scientifiques ? Il s'agirait ici d'illuminations dont l'objet serait « de nous manifester pleinement la vérité des résultats de l'expérience externe », si nous en croyions un historien (2), qui semble bien comprendre que l'illumination à son premier degré concerne les vérités du monde physique à l'exclusion des vérités qualifiées tant de fois par Bacon de divines ; mais c'est vraiment cher-

(1) *Op. Tert.*, p. 74 : « Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus... Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris qui sit in theologia et philosophia ».

(2) Hadelin Hoffmans : *L'Intuition mystique et la Science*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1909, p. 16.

cher bien loin, quand et le mot et la pensée sont d'une signification tout obvie. Manifestement en effet, à s'en tenir au premier sens qui se présente à l'esprit, notre degré doit comprendre des illuminations qui s'adressent à la seule intelligence, lui dispensant une vérité exclusivement spéculative et constituant ainsi pour leurs bénéficiaires une science pure. Et ce sens est le sens véritable, car « scientialia » s'oppose un peu plus loin à « moralia » à propos du second degré (1), et puisque celui-ci intéresse ainsi la vérité morale et la pratique, le premier est bien celui de la pure et seule sagesse intellectuelle. Quelles sont maintenant ces vérités considérées comme purement spéculatives ou ces vérités plutôt considérées sous leur aspect spéculatif : vérités secrètes de la nature, celles dont l'expérience philosophique des sens extérieurs a été reconnue ne pouvoir nous donner une certification exhaustive, ou bien vérités salutaires et sacrées de la grâce et de la gloire ? Il faut s'entendre : cette alternative n'a pas de raison d'être chez Bacon, prise à la lettre, et c'est ce que n'a pas compris tout à l'heure notre historien en donnant pour objet aux illuminations à leur premier degré seulement les vérités de la nature ; la vérité naturelle en effet ne peut être certifiée souverainement que par la vérité surnaturelle, comme nous le montrera la conception baconienne du sens spirituel des choses, sans laquelle on ne saurait comprendre l'idée d'une illumination intérieure, expérience parfaite et définitive. Que notre illumination maintenant, prise à son premier degré, nous certifie plutôt les vérités de la nature à travers celles, bien entendu, de la grâce et de la gloire, qu'elle ne nous certifie les vérités surnaturelles pour elles-mêmes, la chose est possible, mais nous n'avons pas de raisons de présumer qu'elle soit probable ; tout au contraire : d'une part en effet, la vérité surnaturelle ne laisse pas d'avoir son aspect spéculatif, et donc elle doit tomber sous ces illuminations purement sapientielles dont la spécialité consiste précisément à conférer la vérité sous son coefficient de pure intelligibilité spéculative ; d'autre part, la vérité naturelle nous apparaîtra en son temps souverainement et définitivement vérifiée, seulement quand sont exprimés en elle les sens qui dans l'ordre surnaturel intéressent non seulement la connaissance, mais aussi la pratique et l'amour, et donc sa complète certification chevauche sur l'échelle des illuminations tout entière, dans laquelle en effet certains degrés disposeront tout particulièrement à l'appréhension de la vérité sous l'aspect où elle sollicite l'action et devient sen-

(1) Et nous relevons ailleurs plusieurs fois et dans les mêmes termes cette opposition : *Op. Maj.*, II, p. 257 « pure scientiale » ; *Op. Tert.*, p. 135, *idem* ; — *Compend. Philos.*, p. 393 « tam in opere quam scientialiter ».

sible au cœur. Est-ce tout ? L'illumination purement scientifique nous fait savoir de science et de science purement explicative les vérités tant divines que naturelles ou humaines ; mais de l'illumination générale, nous disions déjà qu'elle nous faisait connaître, nous illuminant pour avoir la sagesse (1), et cette formule lui convenait bien, car l'illumination philosophique coopérait seulement à notre connaissance à titre de manifestation de la Cause première. Avec l'illumination intérieure au contraire, nous sommes chez le fidèle, dans le règne surnaturel, et il faut dire, non plus qu'elle nous fait connaître, mais qu'elle vient faire notre connaissance, qu'elle nous confère, à l'état de don, la vérité (2) : les illuminations purement scientifiques ne peuvent guère constituer d'autres illuminations que celles de la pure science infuse.

Les illuminations dans leur premier degré sont relatives à la science ; elles doivent donc être dans leur second, si l'on se rappelle chez Bacon un couple familial dans le cortège de ses idées, relatives à la vertu, et c'est bien dans les vertus en effet qu'il consiste, « alius gradus consistit in virtutibus » : vertus qui donnent des illuminations ou illuminations qui donnent les vertus ? Illuminations sans doute, à comparer notre degré au premier de la science intérieure, qui nous rendent vertueux comme les autres nous rendaient savants, grâces pratiques bien nommées illuminatrices, si l'on songe à l'unité de l'intellect qui de spéculatif devient pratique par le bien qu'il accomplit et qu'il aime ; sans compter que Dieu en nous illuminant ainsi, accomplit de point en point les mêmes fonctions qu'il accomplissait déjà dans l'illumination naturelle philosophique, « illuminans ad scientiam et virtutem », mais surnaturellement cette fois, par l'infusion de la science et de la vertu, science et vertu qui ne sauraient plus être imparfaites, puisqu'il est dit de l'illumination intérieure qu'elle est une expérience supérieure à la première expérience. Les grâces illuminatrices au second échelon de leur hiérarchie sont ainsi morales au même titre qu'elles étaient tout à l'heure scientifiques : elles font ces vertus mêmes dans lesquelles il est dit qu'elles consistent.

C'est là un premier sens, mais il suffit pour en voir paraître un second, de nous tourner, non plus vers le degré qui précède ce second échelon de la science intérieure, mais vers celui qu'il précède lui-même. Ce troisième

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 45; 49.

(2) *Ibid.*, p. 49 : « Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae acquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit, praestitit et dedit ». Suit l'exposé de la Révélation primitive encyclopédique dont nous savons qu'elle est le fait de l'illumination intérieure. Cf. *Première Partie*, chap. I.

degré est celui des dons de l'Esprit Saint, et à se référer à la pensée inspirant Bacon et Bonaventure, sinon inspirée chez Bacon de Bonaventure, les dons nous mettent à même de répondre à l'influence divine avec une promptitude et facilité qui rendent son action pleinement efficace : ils sont ainsi des *habitus infus*, habilitant et assouplissant notre âme à l'exercice vraiment divin de ses puissances (1). Pourquoi dès lors les vertus seraient-elles seulement le fruit de grâces illuminatrices, et n'auraient-elles pas leurs grâces d'illumination, fruits surnaturels de leur spontanéité infuse en l'âme justifiée ? D'autant plus qu'à en croire la pensée sensiblement commune du temps à leur endroit (2), les vertus seraient en nous des principes sous l'influx desquels nous agirions et à qui nous devrions des flots de grâces coulant ainsi en nous et de nous comme d'une source généreuse, tandis que les dons seraient toujours en nous eux aussi des principes, mais des principes qui nous rendraient aptes à recevoir sous l'influx divin avec toute la plasticité requise, la manne des grâces se déversant d'en haut dans l'âme sanctifiée (3) ; et ainsi les illuminations à leur second degré nous donne-

(1) Cf. Bonavent. *In III Sentent. Distinct. XXXIV*, Pars I, art. 1, Quaest. 1 in corpore : « ...Habitūs donorū (sunt) ad agendum expedite... Habitūs vero expedites recte dicuntur dona, pro eo quod dicunt quādam ulteriorem abundantiam bonitatis ad agendum ac per hoc magis attestantur liberalitati divinae ». — Cf. *Breviloq.*, Pars V, p. 176.

(2) C'est la pensée d'Alexandre de Halès par exemple : *Summa Theolog.* III Pars, Quaest. LXII, Membrum II, Resolutio : « ...Quae ergo dirigunt vires ad agendum, virtutes sunt...; quae vera disponunt illas (vires rationales motivas) ad patiendum recte, dona dicuntur, et congruit habitui recte nomen doni; ita enim dicitur communiter de aliquo qui aliquid potest excellenter pati, quod hoc est magnum donum; unde quasi illud quod dicebat virtus in agendo, dicit donum in patiēdo »; — et la pensée aussi de Guillaume d'Auvergne : *Tractatus de Virtutibus* : cap. XI in corpore. T. I, édit. 1674, p. 143, col. I G, sinon celle absolument de Bonaventure (cf. note précédente), qui définit pourtant les béatitudes consécutives aux vertus et aux dons, « habitus beatitudinum (sunt) ad agendum sive patiendum perfecti » (*loco citato*), l'action revenant aux vertus et la plasticité spirituelle étant dès lors plutôt le privilège des dons, privilège qui suppose d'ailleurs l'action des vertus : Cf. Albert le Grand : *In III Sent. Dist. 34 C*, art. 1 : « Virtutes sunt ad agendum simpliciter sed dona sunt ad expeditiones virtutum, ad agendum expedite ». — Cf. S. Thomas, dont l'enseignement ici assez vague dans le *Commentaire sur les Sentences*, se précise dans la *Somme* : I II^{ae}, Quaest. 68, art. 1 : « Vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina ».

(3) Guillaume d'Auvergne, *loco citato* : « Visum est septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando; cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarundam voluntariarum operationum, ita septem illa dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo passionum, hoc est aptitudines receptionum a fonte gratiae in mentem humanam descendentium ac defluentium... Intelligere spiritualia ac divina,

raient moins maintenant la vertu qu'elles ne nous seraient données par les vertus elles-mêmes. Si le premier sens s'accorde mieux avec la psychologie baconienne des facultés et avec la fonction reconnue à l'intellect agent et transposée tout simplement dans l'ordre surnaturel, le second sens s'accorde davantage avec la valeur doctrinale de la théorie de la grâce qui semble bien, chez Bacon, avec sa thèse des degrés de l'illumination, faire son plein sens, comme elle le fait chez Bonaventure avec sa thèse des degrés de la sanctification, vertus, dons, béatitude tout au moins (1) constituant dans l'âme du juste comme autant de spontanéités spirituelles d'où s'épanouissent à la fois les grâces sanctificatrices et les grâces illuminatrices; et c'est le sens aussi bien comporté par le seul « développement », pour employer un euphémisme, que Roger nous ait laissé à propos des degrés et du second degré précisément : il y est fait état, quant aux vertus, moins d'illuminations qui les donneraient; que d'illuminations qu'elles donnent, de telle sorte que les illuminations à leur second degré ne confèrent pas tant les vertus dans lesquelles il est dit qu'elles consistent, qu'elles ne sont conférées par les vertus elles-mêmes. En accord ainsi chacun à leur manière avec l'esprit de la doctrine et avec sa lettre, ces deux sens d'ailleurs s'accordent entre eux, et nous ne sommes pas le moins du monde en face d'une alternative, comme il peut le sembler dès l'abord : c'est parce que des illuminations les ont données, que ces vertus infuses surnaturelles nous donnent ensuite leurs illuminations, sans compter que dispensées ainsi par elles, ces illuminations ne laissent pas en retour de donner encore la vertu par les vérités morales qu'elles nous font toujours mieux connaître, accomplir et aimer.

Que la vertu nous illumine ainsi, c'est une thèse qui nous est familière (2), et nous rencontrons ici tout simplement la théorie des conditions morales de la vérité transposée dans l'ordre surnaturel; si les vertus naturelles en effet nous illuminent déjà, comment l'âme fidèle ne serait-elle pas illuminée et incomparablement par les vertus surnaturelles, ce dont nous

intelligere inquam intellectu qui est donum, magis nobis videtur illuminari sive lumen recipere quam lumen hujusmodi intellectu agere vel effluere... De dono consilii non videbantur nobis sententias consiliorum velut de thesauro memoriae proferre..., sed potius ipsa hora illuminari, consultationis lumina recipere, etc... ».

(1) Car il n'y a que les vertus, les dons et les béatitudes à constituer pour Bonaventure des habitus, les sens et les fruits spirituels en procédant comme des modalités ultérieures, alors que Saint Thomas ne reconnaît même pas aux béatitudes l'état d'habitus infus : *Sum. Theol. I II, Quaest. 69, art. 1* : « Distinguuntur (beatitudines) a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus ».

(2) *Première Partie* : chap. III, § II.

avons eu le témoignage dans les merveilleuses clartés des Justes et des Saints ? Remarquons seulement, d'une part que les vérités ainsi connues doivent d'abord être les vérités sacrées de la grâce et de la gloire, essentiellement pratiques et salutaires, avec profit aussi pour les vérités de la nature dont nous pourrons même plus tard présumer ici l'aspect tout particulièrement certifié (1), et d'autre part que le vrai lui-même sous son aspect spéculatif doit y trouver son compte, puisque de la vertu s'irradient non seulement des illuminations morales, mais aussi des illuminations purement scientifiques (2). Quant aux illuminations spécifiques des diverses vertus, nous savons simplement que Roger, conformément en cela d'ailleurs à l'opinion commune, distinguait sept vertus fondamentales, trois théologiques et quatre cardinales (3), vertus dont il parle assez longuement dans sa *Morale* où il traite surtout des dernières à la suite de Sénèque (4), et tout au plus pouvons-nous présumer que les vertus les plus illuminatrices doivent être la sagesse et surtout la foi et la charité, et à dire vrai, n'est-ce pas là, nous l'avons noté déjà pour la foi (5) et nous le noterons bientôt pour l'amour, tout le fond de la doctrine de la science intérieure ? Sur les illuminations qu'elles nous assurent, nous manquons chez Bacon d'autres données, et nous renvoyons, en passant, le lecteur épris de spiritualité au Docteur Séraphique qui distingue d'après les trois vertus théologiques, les trois sens spirituels de la vérité des choses et par conséquent les illuminations corrélatives (6), sans assigner à la vertu cardinale de prudence d'autres illuminations que celles qui rectifient l'intellect (7).

Serons-nous aussi heureux — relativement — avec les autres degrés, saisissant plus ou moins comment ils nous édifient dans une science dite intérieure du même pas où ils nous édifient dans la sainteté ? Les dons du Saint-Esprit suivent les vertus, et comme certaines d'entre elles, certains d'entre eux concernent manifestement la connaissance; ce sont les trois

(1) Chapitre suivant, § II : ce sera sans doute sous celui de leurs aspects qui s'adresse à notre vouloir, que la vertu nous vérifiera les vérités naturelles et humaines.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 171 : « Virtus ergo clarificat mentem ut non solum moralia sed scientialia homo facilius comprehendat ».

(3) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 255-258.

(5) Cf. Première Partie. Chap. I : conclusion. — *Op. Maj.*, II, p. 169 : « ...Gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes, non solum in spiritualibus... » ; — Cf. *Breviloq.*, Proemium n° 2, p. 8 : « Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum... et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et janua introducens... ».

(6) *Breviloq.*, Prolog. § 4, n° 5, p. 23.

(7) *Ibid.*, Pars V, cap. IV, n° 5, p. 177.

dons d'intelligence, de science et de sagesse, et si l'on cherche à entrer ici dans la pensée de Roger Bacon sur la foi de la pensée correspondante du temps que nous relevons chez un Saint Bonaventure (1), il nous faudrait comprendre ainsi leurs illuminations respectives : le don d'intelligence ferait rayonner la vérité surnaturelle plutôt dans sa pure intelligibilité spéculative, tandis que le don de science nous la rendrait plutôt lumineuse sous l'aspect de sa pure intelligibilité pratique, le don de sagesse pour sa part nous faisant moins connaître la vérité qu'il ne nous le ferait sentir, ou plutôt ne nous la faisant connaître qu'en nous faisant goûter sa suavité. La version est bien vraisemblable, et elle l'est d'autant plus que cette idée des dons et du dernier en particulier était celle déjà des vieux maîtres (2), et sera celle sensiblement de toute la pensée théologique ; mais nous avons mieux : une certitude absolue pour la troisième. La sagesse en effet, don de l'Esprit-Saint, n'est-elle pas dans son sens étymologique la connaissance savoureuse du divin (3) ? Si donc à sa définition toute nominale répond sa définition réelle, et les théologiens n'en ont jamais douté (4), elle ressortit

(1) *Ibid.*, Pars V, cap. V, pp. 181-182 ; — pensée que nous aurions pu relever aussi bien chez un Guillaume d'Auvergne : *Tract. de Virtutibus*, cap. XI, p. 143, col. I G-col. II E, T. I, édit. 1674.

(2) Ainsi Guillaume d'Auxerre : *Summa Aureae in IV lib. Sentent.* Paris 1500. In lib. III, cap. VI, fol. 209 ; — Praepositinus de Crémone : *Summa Theolog. In III, lib. Sentent.* Paris. Bib. Nat. Mss lat. 14526, fol. 39 v. 41 r. ; — Guillaume d'Auvergne : *Tract. de Virtutibus. loco citato*, — et *Tractatus de retributione Sanctorum*. Op. I, Aureliae 1674, p. 319, col. I. — Cf. Alexandre de Halès : *Summa Theolog. III Pars, Quaest. LXII* ; — Albert le Grand : *In III Sentent. Dist. 35, art. 3*.

(3) *Breviloq.*, Pars I, cap. 1, p. 34 ; — Pars V, cap. 5, pp. 180, 182.

(4) Mais la marge est notable ici entre la pensée de Bonaventure et celle de Thomas d'Aquin, et l'on y voit bien poindre l'esprit qui les distingue. La sagesse est, suivant le docteur franciscain pour qui le nom répond bien ici à la chose, la connaissance savoureuse des vérités et réalités divines, mais une connaissance où le primat revient à ce point et de cette façon au cœur que, si c'est l'intelligence qui la commence, c'est l'amour qui la consomme, l'acte de la puissance cognoscitive, comme dit avec insistance Bonaventure, n'étant pas le principal, mais concourant seulement à l'opération principale qui est de nature foncièrement affective. Cf. *III Sent. Dist. XXXV, art. 1, Quaest. II* in corpore : « ...Sapientia magis proprie nominat cognitionem Dei experimentalem... Et quoniam ad gustum interiorem in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad jungendum et actus cognitionis ad apprehendendum... hinc est quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. Et ideo actus praecipuus doni sapientiae est ex parte affectivae... » ; — *Ibid.*, ad 5 : « Optimus modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis ; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam argumentum inquisitionis. Unde ex hoc non habetur quod cognoscere sit actus ipsius doni sapien-

dans l'âme fidèle à l'amour, et entre les trois vies, purgative, illuminative et perfective, à la dernière où triomphe en effet la charité (1) : elle est la

tiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrat ad ejus actum praecipuum... ». Délectable et amoureuse, la connaissance sapientielle l'est en effet, répond Thomas, qui se pose comme objection précisément l'idée bonaventurienne de la sagesse, car on ne connaît que parce qu'on aime et on ne connaît bien que ce qu'on aime, et c'est pourquoi certains ont cru qu'une telle sapience revenait au cœur. Erreur d'optique psychologique, tout simplement, car la sagesse a son siège essentiellement dans l'intelligence : elle commence dans l'amour, mais pour se faire et se parfaire dans l'esprit, quitte ensuite à donner dans l'amour : cf. *III Sentent. Dist. XXXV, Quaest. 1, art. 2* : « Contemplatio essentialiter in actu cognoscitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta (scilicet quia voluntas motor est omnium potentialium)... Felicitas contemplativa... consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scil. intellectus... » ; — *Ibid.*, *Quaest. 2 art.* « ...Videtur quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis, quia secundum nomen dicitur a sapore, cum sapor ad gustum pertineat qui ad affectum transfertur, videtur quod sapientia sit in affectu... Respondeo... Sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem... Et ideo sapientiae donum delectationem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est; sed quantum ad essentiam in cognitione est... ». — *In IV Sentent. Dist. XLIX, Quaest. 1, art. 1, ad 5* : « Per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum ». — Cf. aussi *Sum. Theolog. II-II, Quaest. VIII, art. 6* ; — *Quaest. XLV, art. 2* : « Sapientia quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scil. caritatem, sed essentiam habet in intellectu... » ; — Cf. *Quaest. CLXXX, art. 1*. — Peut-on transférer plus nettement à la fonction intellectuelle la valeur et primauté reconnues par S. Bonaventure à la fonction affective dans la sagesse, et partant, nous mettre à même de mieux définir, le moment venu, l'inspiration baconienne, inspiration doctrinale et inspiration historique? Si Thomas d'Aquin a parlé de la vie contemplative, vie où d'après lui l'amour intervient à un double titre seulement : préalablement à l'acte contemplatif, car pour contempler il faut vouloir et aimer [*Opera* édit. Vivès, *T. IV*, p. 463 ; — *T. V*, p. 3 ; — *T. IX*, p. 428 ; — *T. XI*, p. 164], et conséquemment à lui, car la contemplation inspirée par l'amour inspire encore l'amour [*T. II*, pp. 258 ; 262 ; 267 ; — *T. IV*, pp. 471-472 ; 478 ; — *T. XI*, p. 459 ; — *T. XVIII*, p. 570 ; — *T. XXVI*, p. 69 ; — *T. XXVIII*, p. 564 ; — *T. XXIX*, p. 295], l'amour demeurant naturellement durant l'acte de la contemplation, mais au second plan [*T. IV*, pp. 465 ; 471 ; *T. IX*, p. 582], c'est dans un esprit sensiblement différent de celui qui animait deux franciscains comme Bonaventure, et (nous nous en assurerons davantage) Roger Bacon, épris l'un et l'autre, suivant la devise de leur ordre, plus d'union que de spéculation. Aussi bien n'avions-nous pas relevé déjà chez le Docteur Angélique l'absence, significative, des sens spirituels dans l'économie de la grâce sanctifiante? elle nous témoignait déjà qu'il ne devait pas volontiers reconnaître le primat du cœur dans la contemplation de la vie intérieure, fidèle en cela, ajouteraient sans doute quelques historiens, à des tendances générales de sa pensée, tendances « intellectualistes ».

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, pp. 180-181.

connaissance expérimentale d'un Dieu sensible au cœur (1). Or précisément en traitant de la « contemplation sapientielle » de la félicité future dont a parlé si magnifiquement Avicenne, après Aristote et Théophraste. Roger Bacon nous parle lui-même de la sagesse (2), et il l'entend ainsi après eux, et, dit-il, d'après eux : « la Sagesse n'est pas une science pure, mais une connaissance mêlée d'amour où l'amour a plus de place que la connaissance elle-même »; essentiellement elle est délectation et suavité, et elle l'est si bien qu'à elle seule elle fait ici-bas notre félicité et qu'elle fera dans l'autre vie notre béatitude (3). Après cela, notre docteur peut nous renvoyer au Stagyrte de l'Ethique et de la Métaphysique, il se trouve ici en pleine inspiration augustinienne et particulièrement franciscaine ; la sagesse dont il nous entretient en ce passage est celle déjà des philosophes infidèles recevant de Dieu des illuminations intérieures sur les vérités de la foi; à plus forte raison se dit-elle de la sagesse de l'âme fidèle qui reçoit de Dieu la sapience à l'état de don : la science intérieure doit être à l'un de ses degrés et sous l'un des aspects de ce degré, une science affective, et s'il arrive que les autres degrés viennent donner encore plus à l'amour, elle sera une science affective par excellence.

Passons aux béatitudes. Manifestement l'une d'entre elles, la pureté du cœur dont il est dit dans le Sermon sur la Montagne que ceux-là verront Dieu qui ont le cœur pur, favorise tout particulièrement les intuitions de l'esprit dans la connaissance du monde spirituel, et par pureté, il faut entendre ici d'abord la pureté de l'âme à l'égard du péché particulier de la chair, mais nous pouvons entendre aussi d'une façon générale la pureté de la conscience à l'endroit du péché, concevant assez comment toutes deux viennent ajouter encore aux illuminations des vertus, dont elles s'épanouissent en effet comme des fleurs qui versent dans l'âme toutes leurs délices; quant aux autres béatitudes, nous manquons de données sur leurs illuminations respectives (4), et c'est tout au plus si nous pouvons présumer la

(1) *In III Sentent. Dist. XXXV, art. 1, Quaest. 2 in corpore*; — Cf. « *De Triplici via* », dans *Decem Opuscula [S. Bonaventurae] ad theolog. mystic. spectantia*. Quaracchi 1900, p. 14.

(2) *Op. Maj., II*, pp. 243-244.

(3) « *Nam sapientia... est fere idem quod felicitas, quoniam sapientia non est nuda scientia, sed est virtus intellectualis... perficiens magis affectum quam intellectum et initium felicitatis futurae, quoniam utraque est cognitio et amor Dei* ».

(4) Bonaventure rattache la tristesse au don de science, la pureté à celui d'intelligence, la paix à celui de sagesse [*Breviloq.*, Pars V, cap. VI, pp. 185-186], et fait ainsi concorder les illuminations de ces trois béatitudes avec les illuminations des dons correspondants; mais la pensée de Roger Bacon qui n'était autre que la pensée commune quand il s'agissait de ces trois dons du

vertu clarificatrice de la douceur, béatitude opposée à la colère dont Bacon dénonce avec force citations de Sénèque la singulière malice intellectuelle (1). Même réserve à garder à l'égard des fruits de l'Esprit, et en nommant la charité, la foi, la paix, la continence, la chasteté, nous notons seulement ceux dont l'influence illuminatrice se fait assez reconnaître; que si nous sommes à même pourtant de revenir bientôt sur ces fruits et ces béatitudes pour mieux les comprendre dans leur contribution au savoir intérieur de l'âme, c'est que nous allons être amenés par les deux degrés qui restent, à dégager et déterminer dans l'illumination intérieure certain aspect ou coefficient que nous avons rencontré tout à l'heure avec l'un des dons et que nous suivrons cette fois jusqu'à ce qu'il nous permette de caractériser cette mystérieuse sagesse, harmonieux faisceau de sept sortes d'illuminations. Tout gravite ainsi dorénavant, dans cette étude de l'illumination intérieure, autour des sens spirituels et de l'extase, et nous devons d'autant mieux nous y attacher que ces deux degrés spécifient au milieu des doctrines correspondantes du temps, la hiérarchie baconienne des grâces illuminatrices et bonaventurienne des grâces sanctificatrices. Mais nous retrouverons mieux à leur place les ravissements, quand après avoir étudié la nature des illuminations dans leurs degrés, nous chercherons vers quelle fin elles s'ordonnent toutes de proche en proche; c'est donc aux sens seulement que nous nous adressons maintenant pour savoir s'ils sont bien aussi caractéristiques de la doctrine de l'illumination chez le Docteur Admirable qu'ils le sont de la doctrine de la sanctification chez le Docteur Séraphique.

La notion des sens spirituels ne laisse pas de mettre à l'épreuve la curiosité de l'historien (2), et s'il arrive en somme à les définir, l'étude commence pourtant par lui fournir sur ces sens mystérieux des vues successives qui ne sont pas sans se contrarier plus ou moins l'une l'autre : ce

Saint-Esprit, peut être, s'il se l'est jamais exprimée, plus originale quand il s'agit des béatitudes et de leurs illuminations respectives; n'oublions pas que nous sommes dans une psychologie spirituelle dont les pièces sont chez les théologiens qui la pratiquent, bien souvent interchangeables et toujours artificielles.

(2) *Op. Maj.*, II, pp. 275 ssq.; — *Compend. Philos.*, p. 407-8.

(3) Ce n'est pas l'avis du P. Ephrem Longpré à qui « la pensée de S. Bonaventure paraît [ici] d'une clarté que l'on rencontre plutôt rarement dans la littérature mystique ». (*La Théologie mystique de S. Bonaventure*, dans *Archivum franc. histor.*, vol. XIV, fasc. I-II, p. 18, note 4.) En effet, quand on est comme lui franciscain, et un franciscain éminent médiéviste.

sont ces acceptions diverses qu'il s'agit d'abord de bien fixer, quittes à revenir ensuite sur elles pour en essayer la conciliation et la synthèse (1).

Il suffit de se rappeler, au point précis où nous en sommes de la hiérarchie des degrés, la façon dont ils se tiennent pour voir aussitôt apparaître une première idée des sens spirituels. Par les béatitudes en effet, l'âme sainte est à même d'agir et de pâtir parfaitement sous les huit aspects auxquels précisément elles répondent, et lors donc qu'elle exerce avec une telle perfection ces puissances infuses d'activité et de plasticité surnaturelles qui s'appellent les vertus et les dons, elle se trouve gratifiée d'incomparables délectations et perceptions intérieures, délectations qui lui font éprouver du divin les ineffables délices, perceptions qui lui font expérimenter du divin l'ineffable vérité, et le divin, c'est ici le Christ présent en personne dans l'âme sanctifiée et illuminée et objet dès lors pour elle de jouissance et de contemplation (2). Ces pénétrantes délectations sont et font les fruits comme ces mystérieuses appréhensions sont et font les sens, et sens et fruits de l'Esprit procèdent ainsi des vertus, dons et béatitudes dont ils expriment par définition l'état parfait et le parfait usage (3), s'accompagnant en conséquence l'un l'autre comme deux grâces jumelles (4) pour

(1) Les textes concernant les sens spirituels se trouvent : *In III Sentent. Dist. XXXIII, art. II. Quaest. III, — et dub. I; — Ibid. Dist. XXXIV, Pars I, art. 1, Quaest. I; — Breviloq. Pars V, cap. VI, n° 8; — Itiner. cap. IV, n° 3; — De reduct. art. ad Theolog. n° 10; — Collat. in Hexaem, col. III n° 22; textes auxquels il faut joindre des passages de sermons : In Circumcisione Sermo VI (T. IX, édit. Quaracchi, p. 142; — In Epiphania Sermo XIV (Ibid. pp. 163-169); — In Domin. XII post Pentecost. Sermo II (Ibid. p. 401); — De S. Agnete Sermo II (Ibid., p. 510). Cf aussi De Plantatione Paradisi n° 16.*

(2) *Breviloq. Pars V, cap. VI, pp. 186-187.*

(3) *In III Sent. Dist. XXXIV, Pars I, art. 1 in corpore* : « Ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum »; — *Breviloq. Ibid., p. 183.* — Les deux traités de l'école Bonaventurienne qui s'appellent le *Centiloquium* et le *Compendium theologiae veritatis* placent, comme Bacon, les sens avant les fruits.

(4) Il en est ainsi chez Saint Bonaventure où sens et fruits spirituels vont sensiblement du même pas, les fruits étant nommés pourtant par lui avant les sens, alors que les sens viennent avant les fruits chez Guillaume d'Auxerre [*Summae aureae In IV, lib. Sentent. Paris 1500, fol. 59^r-62^r*], Guillaume d'Auvergne faisant de son côté rentrer, conformément à sa pensée de réduction systématique, les sens spirituels dans les dons, en l'espèce, le don de sagesse, et parlant aussi bien des fruits avant les béatitudes [*Tract. de Virtut., cap. XI, Aureliae 1674, T. I, p. 143, col. I E*], que des béatitudes avant les fruits [*Ibid., cap. XII*], ce qui n'est pas le fait d'Alexandre de Halès, lequel sans rien dire des sens spirituels, tient à mettre les fruits avant les béatitudes [*Sum. Theolog. III, Pars. Quaest. LXII. Introductio* : « ... Gratia perficiens... creat virtutes, dona, fructus et beatitudines... »; — *Ibid., Membrum II. Resolutio.*

avancer de deux degrés la vie et la science intérieures; en sorte que les sens qui caractérisent le cinquième degré de notre ascension spirituelle ne sont, comme les fruits qui caractérisent le sixième, rien autre chose que le sentiment intime de la présence en nous d'un Dieu qui s'offre à la fois à l'appréhension de notre intellect et à l'étreinte de notre charité, et s'il est vrai que par leur seul nom déjà ils nous promettaient de nous ménager l'expérience des vérités et réalités divines, nous voyons qu'ils tiennent leur promesse, mais qu'ils ne répondent point entièrement pourtant à ce que l'on pouvait attendre d'eux sur la foi du mot qui les désigne : leurs « sensations » spirituelles, puisque sens spirituels il y a, loin d'être de la part de l'âme une expérimentation de Dieu sensible à ses puissances de jouir et d'aimer, sont pour ainsi dire plutôt représentatives par rapport aux délectations des fruits (1), et ce caractère d'intellectualité distingué de celui d'affectivité va s'accroître encore au point de réduire singulièrement et de sembler même contredire leur caractère expérimental.

Voyons-les en effet à l'œuvre, d'abord chez le Prophète où la contemplation se manifeste sous forme de révélation, révélation qui s'opère elle-même sous forme d'une triple vision, corporelle, imaginative et intellectuelle (2) : ce sont ces deux dernières sans doute et la troisième particulièrement, qui sont le fait des sens de l'esprit. Voyons-les surtout chez le juste où Bonaventure leur attribue toute la « spéculation » spirituelle. Qu'est-ce à dire ? Celui-là spéculé spirituellement qui dans son inquiétude du divin, cherche et trouve Dieu en allant des sens à l'imagination, de l'imagination à la raison, de la raison à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence et de l'intelligence enfin à la connaissance de l'extase qui constitue proprement la Sagesse (3). Nomenclature étrange en vérité pour qui n'est pas versé dans le vocabulaire alors traditionnel de la spiritualité, mais toutes ces distinctions auraient pu être encore plus nombreuses et plus subtiles, car dans le traité « De Spiritu et anima » auquel Bonaventure emprunte cette classification des puissances de l'âme (4), et que Bacon con-

(1) *Breviloq., Ibid.*, p. 183; p. 183; p. 187. — Cf le *Centiloge* ou *Compendium mente* : « Non sunt autem sensus neque fructus per se habitus, sed fructus dicunt affectuales delectationes circa bonitatem sponsi degustandam; sensus autem dicunt intellectuales perceptiones circa veritatem sponsi contemplan-*Theologiae*, inspiré « quasi ad verbum », de Saint Bonaventure, qu'il com-
dam.... [Pars III, Sect. XLVI].

(2) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187.

(3) *Ibid.*; — *II Sent. Distinct. XXIII*, art. 2. Quaest. 3, art. 5; — *Itiner. mentis in Deum*, cap. I, p. 297. — Cf *Centilogium*, Pars III, Sect. XLVI, — et *Compend. Theolog. veritatis*, Lib. V, cap. LVI.

(4) *De spiritu et anima*, cap. X-XIV.

naissait bien pour le pratiquer lui-même chez Saint Augustin (1), on trouve énumérées encore, outre la mémoire, la cogitatio, et après, l'ingenium, la meditatio, de telle façon qu'on passe alors des sens à l'imagination, de l'imagination à la cogitatio, de la cogitatio à la meditatio, de la méditatio à l'ingenium, de l'ingenium à la raison, de la raison à la mémoire, de la mémoire à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence et de l'intelligence enfin à la sapience (2). Les sens et l'imagination perçoivent les formes des choses corporelles, mais l'une les perçoit présentes, l'autre absentes ; la raison appréhende, de ces mêmes réalités, la nature, les propriétés, les différences, etc..., toutes choses incorporelles, mais qui ne subsistent pas en dehors des corps auxquelles elles se rapportent ; quant à l'intellect, il connaît les réalités spirituelles comme les anges, les démons, les âmes, et c'est à l'intelligence que revient en propre la connaissance de Dieu et du divin (3) : les sens et l'imagination sont ainsi nourris de l'extérieur, la raison de l'intérieur, l'intellect et l'intelligence sont alimentés par le monde supérieur vers lequel ils sont naturellement tournés (4), en sorte que celui-là parcourra l'ordre de la spéculation spirituelle, qui partira des choses extérieures pour revenir d'elles aux choses intérieures, afin de s'élever de là aux vérités et réalités du monde supérieur et divin, trouvant à toutes ces étapes et dans les degrés qu'elles comportent, de plus en plus et de mieux en mieux le Dieu qu'il cherche. Mais c'est là toute la dialectique de la vie contemplative (5), où pour le Docteur Séraphique, l'âme, éprise de la seule lumière divine, découvre Dieu graduellement « en » ses vestiges et « par » ses vestiges, dans le monde sensible, ensuite « par » son image dans les puissances naturelles de l'âme et « en » son image dans les mêmes puissances informées par la grâce, puis « par » et « dans » le double nom qui lui appartient, le nom de Souverain Etre et le nom de Souverain Bien, enfin dans le ravissement de l'extase (6), et les sens spirituels qui par leurs perceptions, en ourdissent toute la trame, nous apparaissent ainsi collectivement, comme le ressort même de la contemplation, « perceptiones... circa veritatem contemplantam ». Mais dès lors peuvent-ils être vraiment et s'appeler des sens, puisqu'ils ne nous paraissent plus, dans tout ce « discours », nous faire sentir vraiment le divin ? Tout se passe comme si leur exercice était l'exercice même successivement de la raison, de l'intellect et

(1) Nous en ferons état au § II.

(2) Cap. XI et XXXVIII.

(3) Cap. XI et XII.

(4) Cap. XII.

(5) Cap. XIV.

(6) *Itiner. mentis in Deum. Prolog.*, p. 293 ; cap. I, p. 297.

Ce n'est point à tort cependant que leur nom et leur nombre font songer dès l'abord à une certaine expérience du divin, et à ces deux interprétations des sens qui voient en eux la fonction de nous faire connaître s'oppose une troisième : par eux, nous ne connaîtrions pas seulement et encore moins nous ruminerions le sens mystique des choses, mais nous sentirions spirituellement par une expérience d'ordre éminemment affectif. Ils sont cinq en effet, comme nous le dira plus tard l'auteur du *Centiloge* et comme nous le dit déjà Bacon, voulant signifier par là qu'en vérité l'ordre physique des facultés sensibles trouve son équivalent dans l'ordre surnaturel : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher (1) : et que font-ils ? Ils nous ménagent avec la personne de Dieu toutes ces intimités dont l'âme sanctifiée par la grâce peut jouir ici-bas avant la gloire du face à face dans la béatitude : la vue nous fait voir la souveraine beauté du Christ dans son resplendissement ; l'ouïe nous fait entendre les pénétrantes harmonies qu'éternellement il propage comme Verbe Incréé ; le goût nous fait savourer en sa suavité la sagesse de ce Verbe divin qui se diffuse silencieusement en nous ; l'odorat nous fait respirer avec ivresse les parfums qu'il distille en nous inspirant le souffle de son Esprit ; le toucher enfin nous fait étreindre son amoureuse personne qui par la chair dont elle s'est revêtue s'offre aux caresses et aux embrassements de notre charité (2). Avec eux ainsi, l'on voit bien, l'on entend bien, l'on voit les rayons de cette lumière qu'est le Verbe exemplaire de toutes choses et splendeur du Père, l'on entend les discours qu'il nous adresse d'âme à âme comme ce Maître intérieur dont Augustin exaltait l'enseignement déjà dans la simple connaissance naturelle, toutes perceptions qui ne font pas d'eux, pour autant, seulement ou surtout des puissances de connaître, car l'on voit, mais la beauté du Christ qui nous transporte, l'on entend, mais ses harmonies qui nous ravissent, surtout l'on goûte la suavité de ses paroles, l'on sent les parfums qui nous font courir sur ses traces comme la bien-aimée de l'Écriture, l'on se repose sur son sein, suspendu à ses caresses et à ses baisers (3) : toutes les qualités dites spirituelles, « spiritualia sponsi », auxquelles nos sens nous rendent sensibles dans la personne du Christ, ne s'adressent pas tant dans notre âme à nos facultés cognoscitives, — et l'on sait que Bonaven-

(1) *Op. Maj.*, II, p. 161 : « Sensus vero spirituales sunt quinque » ; — *Centilog.*, Pars III, Sect. XLVI : « ... Sensus vero spirituales sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus ». — Cf. S. Bonav. *In III Sent.* Dist. XXXIII, Dub. I.

(2) *Brevilog.*, *Ibid.*, p. 186 ; — *Itiner. mentis in Deum*, cap. IV, p. 326 ; — Cf. *Centiloquium*, loc. citat.

(3) *Brevilog.*, *Ibid.* ; — *Itiner. ment. in Deum* : *Ibid.*

ture se plaît à les prodiguer ici à la suite d'Augustin —, qu'à nos puissances de jouir et d'aimer : leurs perceptions sont une expérience, et cette expérience est celle même du cœur. On conçoit dès lors qu'ils revêtent une individualité psychologique qui leur permet de prendre rang, sans être pourtant eux-mêmes des *habitus*, à la suite des *habitus* de la vie surnaturelle ; qu'est-ce en effet que l'expérience d'une chose, sinon celle qui naît de l'acte de quelque sens, recevant des impressions de son objet propre et les percevant dans ce qu'elles lui font ressentir ? Si donc nous expérimentons la personne du Christ et cela sous les aspects correspondants à ceux sous lesquels les sens physiques nous font sentir les objets corporels, c'est parce que nous avons en notre âme comme des aptitudes spirituellement sensibles à la présence divine (1), et les sens spirituels sont ainsi vraiment des sens intérieurs de l'esprit, sens qu'on perd avec le péché, mais qu'on recouvre avec la grâce sanctifiante qui les cause et les informe sous l'espèce tout particulièrement des vertus théologales (2), des sens incomparablement supérieurs aux cinq sens corporels parce qu'ils sont délégués à l'expérience des biens éternels, alors que les sens du corps sont appliqués à l'expérience des choses et des biens du temps (3), des sens transcendants en un mot, des « *sursens* » dont la fonction est moins de nous représenter le divin que de nous le faire délicieusement sentir.

Qu'en est-il au juste de ces trois aspects sous lesquels nos sens viennent successivement de nous apparaître ? On remarque facilement que les deux premiers s'appellent et se conviennent, et la difficulté se laisse surmonter de les ramener tous les trois à une même notion conciliatrice, de cette manière et dans cette mesure :

En premier lieu manifestement, les sens spirituels sont des expériences du divin, et nous ne saurions en douter après les avoir vus à l'œuvre tout à l'heure sur la personne du Christ, dans les « sensations » qu'ils nous ménagent sur elle ; c'est précisément parce qu'ils expérimentent vraiment Dieu, qu'ils méritent et leur nom et leur nombre, les docteurs qui en ont traité sauvegardant entre le mot et la chose cette correspondance qui rend leur vocabulaire et leur pensée intelligibles l'un par l'autre : ces sens ne sont-ils pas en effet des sens véritables puisqu'ils

(1) *In III Sent. Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. 1 in corpore* : « Usus vero secundum quod illa refectio percipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem ».

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, pp. 325-326 ; — *De reductione art. ad theolog.*, p. 374.

(3) *Sermo II*, in *Dominicam XXI*, post. Pentecosten. *Opera*. Quaracchi, T. IX, p. 439.

sentent à la façon des sens corporels, et des sens spirituels puisqu'ils sont des sens de l'esprit et ont pour objet une personnalité spirituelle, comme les autres sont les sens du corps et ont pour objet le corps ? Ils se définissent donc bien des perceptions de l'esprit dans l'état de contemplation, « perceptiones mentales circa veritatem contemplantam », « mentales » se disant de l'esprit d'abord par opposition au corps dans les perceptions que celui-ci nous fournit par ses organes sensoriels.

Ils ne font en second lieu que l'expérience du divin, et en cela, ils ne cessent pas le moins du monde d'être l'usage des spéculations spirituelles, « usus spiritualium speculationum » : le tout est de bien entendre un tel usage. Cette spéculation n'est pas l'exercice de l'intelligence discursive travaillée par le divin qu'elle cherche et découvre toujours plus parfaitement à chaque moment de sa dialectique, ou plutôt si elle l'est (1), elle est plus encore et mieux encore : la contemplation de Dieu et du divin à travers le miroir (speculum) de la créature, ou pour parler comme Bonaventure, en elle et par elle (2), et elle comprend dès lors deux connaissances, celle de la créature et celle du créateur, connaissances dont on devine déjà les attributions et les rapports. Le divin transparait partout dans le monde, dans celui des réalités corporelles et incorporelles, dans celui aussi des connaissances et vérités ; comme donc les sens physiques nous font connaître les corps, comme l'intelligence — pour ne pas reprendre la classification d'Augustin — nous fait connaître les esprits et les idées, des sens intérieurs et supérieurs, nos sens spirituels, nous rendront sensibles à cette mystérieuse présence du divin dans la création et dans la créature humaine particulièrement, quand elle est sanctifiée et illuminée par la grâce. Mais encore faut-il, pour qu'une telle perception de leur part s'opère, que ces réalités, corporelles et spirituelles, et ces vérités soient données, et c'est là précisément l'office des sens physiques, de l'imagination, de la raison, de l'intellect, etc.... toutes puissances permettant aux sens spirituels de l'esprit d'être sensibles au sens spirituel ou mystique des choses (3), de telle sorte que l'exercice des sens spirituels

(1) *In I Sentent. Dist. III, art. I. Quaest. III* : — *In III Sentent. Dist. XXXI, art. II. Quaest. I ad 5.*

(2) *Itiner. mentis in Deum. Prolog.*, pp. 292-293 ; — *cap. I*, pp. 297-299 ; — *cap. II*, p. 303 ssq. — Cf S. Thom. *In III Sentent. Dist. XXXV. Quaest. 1, art. 2.* « Nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum in seipso contempletur ; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit... »

(3) *Itiner. ment. in Deum, cap. I, p. 299* : « Relucet autem creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum hoc

est bien lié indissolublement à celui de toutes les facultés de connaître, sensitives et intellectives, dans l'ordre même où naturellement elles s'entretiennent pour alimenter la contemplation, jusqu'à l'étage final de l'extase où non seulement les sens corporels se trouvent aliénés, mais les sens spirituels eux-mêmes dépassés. Aussi ne saurait-on plus dire que leurs perceptions sont les perceptions successives de la raison, de l'intellect et de l'intelligence, comme les perceptions encore de l'imagination qui ouvrent la voie spéculative de la contemplation : elles sont tout simplement consécutives aux perceptions de toutes ces puissances dont elles utilisent les données pour l'œuvre de la contemplation, et elles se définissent donc bien : l'usage des spéculations spirituelles. Ce n'est pas qu'il faille s'attendre toujours à une expérience bien caractérisée du divin sous les aspects correspondants à ceux où les sens corporels sont affectés par les corps ; nous sommes avec les sens intérieurs de l'âme sanctifiée dans l'analogie, et c'est le cas de dire que comparaison n'est pas raison ; Bonaventure par exemple tantôt ne nous laisse pas facilement comprendre leurs cinq sensations spirituelles, tantôt nommément les désigne, dans la contemplation de Dieu par et dans le monde sensible (1), mais il tient toujours pour une prérogative chez l'âme sainte de sentir en vérité et réalité le divin, et Dieu, répétons-le, c'est ici le Christ dont la personne habite dans l'âme par la grâce et dont toutes ces données de nos facultés cognoscitives, soit sensibles soit intellectuelles, en faisant prendre acte du divin transparent dans le monde, sont pour nos sens l'occasion de sentir les ineffables intimités par des expérimentations de plus en plus exhaustives et variées : ainsi les sens du corps voient-ils la lumière matérielle ? ceux de l'esprit voient la lumière du Verbe Splendeur du Père, lumière resplendissant dans l'âme même du fidèle qu'elle illumine. Bref les sens spirituels reçoivent ce qui a été pour eux spéculé, et ils le perçoivent, comme des sens, d'une manière expérimentale, de telle sorte qu'ils restent bien toujours des perceptions de l'esprit sur la vérité qu'il contemple, « perceptiones mentales circa veritatem contemplantam », mais le terme « mentalis » qui s'opposait d'abord à corporel, et désignait seulement l'esprit, se trouve désigner maintenant dans l'esprit l'intelligence, mais sans exclusion et avec inclusion au contraire formellement de l'expérience.

Cette expérience, en troisième lieu, qu'ils nous ménagent, est à la fois d'ordre affectif et représentatif, deux aspects qui se complètent l'un

quod tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori... ». La contemplation œuvre de ce « sens intérieur » n'est autre que la contemplation des cinq sens spirituels : *De reduct. artium ad theolog.*, p. 375.

(1) *Itiner. ment. in Deum*, cap. I, p. 303.

l'autre dans l'unité d'une seule expérimentation spirituelle : l'âme ne peut pas ne pas avoir de jouissance, en percevant du Dieu vivant et présent en elle les qualités qui s'adressent soi-disant à son seul esprit sous les espèces d'une vérité à contempler, « circa veritatem contemplan-dam », elle ne peut pas ne pas avoir de connaissance, en goûtant en lui toutes celles qui s'adressent censément à son cœur seul sous les espèces d'un bien à savourer, « circa bonitatem degustandam ». C'est qu'il ne faudrait pas en effet se laisser abuser par les formules (1), et croire que dans cette opposition de la contemplation et de la délectation, ces qualités-là dans l'objet aimé et connu ne sont pas les mêmes qui concernent notre connaissance et intéressent notre jouissance : le texte que nous avons cité déjà de Saint-Bonaventure sur l'objet respectif des cinq sens spirituels nous en détrompe. Cette bonté du Christ que nous savourons, c'est sa douceur, sa beauté, son harmonie, son parfum, et ces qualités sont précisément celles qui font la vérité de la personne divine expérimentée comme objet de contemplation ; les sens spirituels nous font donc jouir et connaître, et ils font l'un et l'autre dans l'unité du même acte déterminé par l'unité du même objet ; ce qui nous paraît bien être l'enseignement aussi des docteurs qui ont traité de ces sens de l'esprit avant Bonaventure (2). Que si dans son *Breviloquium* par exemple, le Docteur Séraphique se trouve avoir accentué leur caractère représentatif, le compilateur du *Centiloge* ayant même renchéri encore, c'était sans doute raison d'opportunité, car il exposait

(1) Rappelons celles du *Centiloquium*, à propos des sens : « intellectuales perceptiones », — et des fruits : « affectuales delectationes ».

(2) Ainsi Guillaume d'Auxerre pour qui les sens spirituels, tout rattachés à l'intellect qu'ils soient, ne laissent pas d'impliquer toujours dans leur notion la notion de délectation. *Summae aureae in IV lib. Sentent.* Tract. XII, cap. III, fol. 59^r, Paris 1500 : « ... Distinguuntur quinque sensus spirituales quibus fruimur Deo; visu enim spirituali delectamur in pulchritudine Dei... » ; ce qui est facilité singulièrement par la psychologie de l'auteur : *Ibid.*, fol. 60 v : « cum unius et ejusdem sensus sit percipere et dulcedinem summam et suavitatem summam, scilicet sensus vel intellectus... ». — Surtout Guillaume d'Auvergne, qui considère le sens spirituel essentiellement comme une jouissance : *Tract. de Virtut.*, chap. XI in corpore, p. 145, col. II F. Aureliae 1674, T. I : « ... Sapientia sapida est vel saporata cognitio... sapore scilicet sublimis delectationis quae est ex sensu spirituali divinae suavitatis.. » ; — jouissance qui met en jeu la connaissance et l'amour : *Ibid.* « ... Est sapor affectionis per cognitionem, quemadmodum accidit in cognitione pulchritudinis, ex qua cognitione est sapor amoris ipsius pulchritudinis atque sapor delectationis in illa.... », — les deux sens de la vue et de l'ouïe spirituelle étant plutôt la délectation de l'intelligence, les deux autres celle plutôt du cœur : *Ibid.*, p. 146, col. I-II ; p. 147, col. II ; — *Tract. de retribut. Sanctorum*, p. 319, col. I.

alors sa conception systématique de l'économie de la grâce sanctifiante dans l'âme : ayant à distinguer les sens des fruits, il attribuait la délectation aux fruits et la contemplation aux sens, mais fruits et sens pratiquement s'enveloppent puisqu'ils sortent indivisément des béatitudes et le *Commentaire des Sentences* nous fournit même sur leur mutuelle contenance une curieuse formule qui ne tend à rien moins qu'à faire des sens spirituels la perception par l'âme de la délectation intérieure dont elle déborde dans les fruits : conséquemment, nous dit Bonaventure (1), à l'infusion des vertus, dons et béatitudes, et à leur exercice, naît et s'épanouit dans l'âme une délectation spirituelle dont la joie, à considérer l'âme quand elle la savoure constitue pour elle et s'appelle un « fruit », et la conscience, à considérer l'âme quand elle la connaît, constitue pour elle ce qui s'appelle « un sens spirituel », deux aspects d'une seule et même chose où l'un se comporte comme un « état » et l'autre comme un usage. Encore une fois, les sens spirituels se définissent bien toujours des perceptions de l'esprit sur la vérité qu'il contemple, « mentalis » ne pouvant plus se dire autant qu'il le semblait d'abord, de l'intelligence qui connaît par opposition au cœur qui savoure.

Affective à la fois et représentative, l'expérience pourtant de nos sens spirituels, ne l'est pas dans la même mesure : elle donne plus dans l'un que dans l'autre de ces deux caractères qu'elle compose si bien dans la même expérimentation du divin. Nous ne pouvons pas ne pas remarquer en effet à quel point les sens spirituels sont attachés aux délectations des fruits qu'ils précèdent ou qui les précèdent; on vient de le constater pour un passage du *Commentaire sur les Sentences* où le sens spirituel n'est encore que la perception de la jouissance qui constitue le fruit de l'Esprit-Saint, et l'on pourrait renvoyer de même à un autre du *Breviloquium* (2) où l'âme est dite toute à la contemplation quand elle est comblée de l'abondance des charismes spirituels, c'est-à-dire quand lui sont versées avec leur plénitude les ivresses intérieures. Nous relevons par ailleurs quelques attributions et qualifications significatives : Bona-

(1) *In III, Sent. Dist. XXXIV, Pars I, art. 1. Quaest. 1, in corp.* « Postquam autem illi habitus sunt in anima, est consequenter in ea status quidam quietationis et delectationis. In hac autem delectatione duo concurrunt, scilicet quaedam spiritualis refectio et ipsius refectio spiritualis perceptio. Ideo ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum... Status autem in quo est refectio, recte dicitur fructus : fructus enim a frui dictum est. Usus vero secundum quod illa refectio percipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem. »

(2) Pars V, cap. VI, p. 186.

venture parlant des délectations intérieures les associe aussitôt aux sens spirituels (1) et réciproquement (2), tout comme s'il revenait essentiellement aux dits sens de nous faire avant tout éprouver de la joie dans l'expérience qu'ils nous ménagent du divin. S'il nous dit encore qu'un des trois sens spirituels des choses consiste dans cette connaissance savoureuse des choses qui s'appelle la sagesse, il pense entr'autres choses aux perceptions des sens spirituels (3). Ne savons-nous pas enfin qu'il caractérise chacun des sens dans sa fonction par le plaisir « sui generis » qu'il vaut à l'âme dans l'acte de la contemplation, la vue spirituelle nous rendant sensibles à la beauté du Verbe Incarné, l'ouïe à ses harmonies, le goût à sa suavité, etc... (4) ? Mais ce ne sont encore là que des vues et données incomplètes : le dernier mot sur la nature de nos sens, nous ne pouvons l'avoir qu'en nous familiarisant avec le point de vue très particulier sous lequel s'opère de Dieu à l'homme cette émission d'impressions et de l'homme à Dieu cette efflorescence de perceptions qui fondent et constituent notre expérience spirituelle. Quel est-il ? C'est Dieu que nous expérimentons, mais Dieu, disions-nous, dans la personne du Verbe, et ce Verbe dans la personne du Christ : comment et à quel titre maintenant le Dieu fait homme nous affecte-t-il, comment et à quel titre allons-nous recevoir ses impressions et les percevoir ? Nous sommes avec nos sens en pleine vie surnaturelle, au seuil même de sa consommation dans l'extase : aussi, car tel est bien le caractère ou privilège de cette vie de la grâce, si le Christ irradie sur l'âme toutes les splendeurs de sa personnalité divine, s'il distille pour elles d'aussi subtils ou enivrants parfums, s'il l'enchanté d'aussi suaves et pénétrantes harmonies, s'il se donne à elle et l'embrasse et l'étreint, c'est qu'il s'adresse en elle à l'épouse ; lors donc que l'âme répond à ces gratuites avances en contemplant le rayonnement de sa beauté, en respirant ses enchanteresses effluves, en écoutant l'onction de ses accords, en savourant la suavité de ses baisers, en s'attachant enfin à tous les transports de sa charité, c'est qu'elle s'adresse en lui à l'Epoux ; mais les sens spirituels sont justement ce qui entretient d'âme à âme ce commerce mystérieux analogue à celui sous lequel se manifestent nos échanges avec les corps ; ils sont donc les sens qui font les délices de notre mariage spirituel et toute leur fonction est d'en goûter et multiplier les joies (5) ; ils sont les sens de l'amour

(1) *De reduct. art ad theolog.*, p. 375.

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, p. 327.

(3) *Ibid.*, p. 329.

(4) *Ibid.*, p. 326.

(5) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 186.

ou collectivement, comme les qualifie le Docteur Séraphique dans son traité de la *Réduction des arts à la Théologie* (1), le sens du cœur, et la science qu'ils secrètent, s'exprime sur le mode et dans les termes du *Cantique des Cantiques* qui chante les sublinités et les douceurs de la vie contemplative parvenue au degré où elle s'abîme dans la charité (2).

La question est oiseuse après cela de savoir s'ils sont des puissances infuses de sentir, à la suite des autres habitus de la vie surnaturelle, ou s'ils sont tout simplement des groupes de perceptions conçues un peu à la façon dont un Stuart Mill par exemple entend dans la philosophie moderne les facultés psychologiques ; ils sentent Dieu et délicieusement, et le savourant ainsi dans son amabilité, le perçoivent expérimentalement dans sa vérité : ce sont là deux faits, et ce sont ces deux faits qui vont nous édifier maintenant, si nous revenons enfin à notre Bacon, sur l'illumination intérieure à son cinquième degré. Les sens spirituels nous illuminent, parce qu'en effet ils nous ménagent les plus pures et immédiates perceptions sur Dieu sous les aspects où il nous laisse expérimenter son intime vérité, et cette vérité ici est une vérité affectée d'un coefficient particulier, car ils l'appréhendent sous l'inspiration de l'amour : elle est éminemment délectable et inspiratrice d'amour, et la science intérieure à cette étape de la vie contemplative, doit plus, comme le dit d'ailleurs si bien Bonaventure, aux expériences amoureuses de l'âme qu'aux spéculations et considérations rationnelles (3) : elle doit s'appeler, pour dire son nom, la pure Sagesse (4). Du même coup s'éclairent, avec les illuminations des sens, les illuminations des béatitudes qui les précèdent et celles des fruits qui les suivent moins encore qu'ils ne font corps avec elles. Nos sens spirituels en effet sont, au milieu des autres manifestations en nous de la grâce sanctifiante, comme une lumière infuse du cœur sur des vérités mêmes du cœur ; mais cette charité-illuminatrice n'est-elle pas pour quelque chose aussi dans la vertu clarificatrice des béatitudes, comme elle s'affirmait déjà d'ailleurs avec l'un des sept dons de l'Esprit Saint ? Songeons que les béatitudes sont tous ces habitus de la vie surnaturelle, qui principes d'activité et de plasticité parfaites, nous conforment à l'état de gloire où toute perfection se consomme, et par conséquent

(1) Page 374.

(2) *Itiner. ment in Deum*, cap. IV, p. 326.

(3) *Ibid.* : « Magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. »

(4) Guillaume d'Auvergne : *Tract. d. Virtut.*, cap. XI, p. 147, col. II, édit. 1674... « et iste sensus divinae suavitatis gustus intus est sapientialis sive sapientia de qua loquimur hic... » — Cf plus haut, p. 251, note 2.

leurs effets doivent être à la mesure d'ici-bas ceux mêmes de cette gloire dont elles nous donnent déjà l'avant-goût par manière de récompense. Or la gloire consiste dans « la contemplation sapientielle de la félicité future », contemplation où la connaissance est mêlée d'amour et où l'amour a plus de place que la connaissance elle-même; la science intérieure à ce degré où elle est l'effet de la grâce des béatitudes, est donc vraisemblablement déjà une science surtout affective, comme le sera la Sapience parfaite, effet de la gloire de la Béatitude. Que sera-ce des fruits, tournés tout entiers à la délectation ! Grâces illuminatrices, ils le paraissent bien plus encore, parce qu'ils sont tout inspirés par l'amour et qu'ils inspirent l'amour.

Mais ce n'est pas tout : une fois compris les sens spirituels, nous prenons aussi pourquoi notre illumination peut être et s'appeler une illumination intérieure et comment elle peut être encore et s'appeler une expérience. S'il faut en effet, et nous savons qu'on ne saurait guère en pareille question se prononcer (1), chercher ailleurs que dans leur opposition à l'expérience des sens dits extérieurs et de la science dite expérimentale, la raison pour laquelle l'illumination intérieure et la science intérieure sont dites intérieures l'une et l'autre, ce sont nos sens, entre tous les degrés, qui nous édifieront sur ce caractère d'intériorité, et la réponse se laisse entendre : le Dieu de l'illumination universelle est un intellect agent extérieur à l'âme au-dessus de laquelle il rayonne; le Dieu de l'illumination intérieure est un Dieu dont l'union avec l'âme atteste bien dans l'âme l'effective présence. Que s'il faut admettre que Dieu n'est peut-être pas pour Roger Bacon, autant qu'il veut bien le dire, l'intellect agent de nos âmes, dans l'illumination philosophique générale, et qu'il faut nous reconnaître en propre un certain intellect actif, une chose est sûre, c'est que Dieu est seul à nous faire connaître quand il s'agit des vérités et réalités spirituelles, et c'est là le témoignage de Jean de la Rochelle, le même qui nous a conduit à faire des réserves sur l'identification baconienne de Dieu et de l'intellect agent (2) : comment Dieu en effet ne ferait-il pas alors tout notre intellect, quand la vie et les vues de la grâce sont celles de l'homme divinisé déjà avant la déification de la gloire ! En tous cas, nous avons parlé jusqu'ici à propos de ces sens spirituels, d'appréhension ou de perception du divin, et nous aurions pu tout aussi bien parler expressément d'intui-

(1) Cf *Première Partie*, chap. I, § II.

(2) *Tract. de anima*, cap. 126 : « Respectu igitur hujus virtutis summae et respectu horum intelligibilium quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et hujus illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina. »

tion (1); or précisément ce caractère intuitif fait toute la vertu de l'expérience baconienne, connaissance et méthode certificatrices; comment l'illumination intérieure ne serait-elle pas dès lors une expérience ? et si elle en est une, comme nous le confirmerons par la suite, pourquoi ne serait-elle pas ici tout particulièrement et éminemment l'expérience des sens intérieurs opposée à l'expérience des sens extérieurs ?

Tous les degrés sont maintenant parcourus, moins le dernier; c'est en l'interrogeant sur sa nature que nous allons justement trouver la loi suivant laquelle ils s'ordonnent tous à partir des illuminations purement scientifiques jusqu'à celles de l'extase, et nous avons d'autant mieux à l'étudier que le ravissement caractérise avec les sens spirituels, la doctrine baconienne — et bonaventurienne — de la hiérarchie des grâces au milieu des doctrines correspondantes du temps, et qu'en couronnant d'autre part notre ascension spirituelle, ce degré sera sans doute parmi tous les autres, celui où l'illumination et la science intérieures porteront à leur comble leurs propres caractères et prérogatives.

La grâce manifestement est pour la gloire. Or la gloire réside essentiellement dans la déification de l'homme (2); la grâce a donc pour objet de nous édifier en Dieu, et elle est d'autant plus éminente qu'elle est ainsi mieux « déificatrice » : vertus, dons, béatitudes, sens, fruits spirituels sont justement les degrés de cette édification progressive en Dieu; mais avec les sens et les fruits de l'Esprit Saint, la déification n'a point encore atteint les limites qu'elle peut atteindre ici-bas : un degré va donc suivre, et ce degré qui nous soustrait ainsi à nous-mêmes pour nous transporter en Dieu, est celui par définition du ravissement, de telle sorte que l'extase est bien la clef de voûte vers laquelle convergent toutes les grâces sanctificatrices pour parachever notre édifice spirituel. Bonaventure pourtant dans la description qu'il nous a donnée de l'économie de la vie surnaturelle, n'a pas mis en ligne les transports extatiques à la suite des autres degrés de notre sanctification intérieure; c'est qu'il les rattache alors tout particulièrement aux sens et aux fruits spirituels, et avec raison comme il appert de leurs

(1) Guillaume d'Auvergne, *Tract. de Virtut.*, cap. XI, p. 146, col. II : « Hic autem gustus divinae suavitatis gustus est quo ipsa veritas divinae suavitatis, licet ad modicum spiritualiter ab his quibus datum est, hic sentitur, non per operimentum ipsius aut signum... »; — Pag. 147, col. II... « sensus enim de quo loquimur, intima scientia est nec aliud est sentire quam ex intimo et immediato scire... ».

(2) Ce terme « deificatio » était d'un emploi courant chez les Pères Grecs qui le tenaient du Néoplatonisme, « θεϊσις », et il eut une grande fortune dans la Mystique du Moyen-Age. Cf. Bihlmeyer (K.) : *Heinrich Seuses deutsche Schriften*. Stuttgart 1907, p. 344 A.

caractères respectifs (1). Mais il se rattrape quand il parle en termes exprès de la contemplation, et là en vérité il fait au ravissement la part qui lui revient, la belle part (2) : la vie contemplative est une vie essentiellement hiérarchique, « vitam contemplativam et hierarchicam » (3), dont les illuminations sont autant d'échelons, « illuminationes scalares » (4), qui conduisent l'âme aux effusions et suspensions de l'extase; cette vie se développe en trois temps, suivant qu'elle suit d'abord la voie purgative en donnant à la vertu, puis la voie illuminative en donnant à la vérité, enfin la voie perfective ou unitive en donnant à l'amour et par l'amour en plein dans l'extase (5), et ces trois voies répondent précisément aux trois aspects, affectif, spéculatif et pratique du vrai objet de la contemplation (6). Or Roger Bacon, dans sa conception des grâces illuminatrices, s'est inspiré jusqu'aux sens spirituels, de la même pensée inspiratrice de Saint Bonaventure, dans sa conception des grâces sanctificatrices; on conçoit donc assez qu'il s'inspirera encore comme lui de la même pensée jusqu'aux ravissements, et en effet il a mis les ravissements au faite de la hiérarchie des grâces de la sanctification, et c'est ainsi que nous avons le septième et dernier degré de la science intérieure : quelles sont donc ces illuminations de l'extase, et comment l'ordre des autres se comprend-il par rapport à elles ?

Des ravissements, Roger nous dit, pour passer une incidente sur laquelle nous reviendrons mieux par la suite, qu'ils ont des modes divers, et

(1) Cf. *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 186; — *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, n° 3, p. 326.

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 344.

(3) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, p. 181; — *De Triplici Via*, prologus.

D'après l'*Itinerarium* (cap. IV, n° 4, p. 327), la contemplation serait aussi hiérarchique en cela qu'elle a pour effet de hiérarchiser l'âme en instaurant en elle la hiérarchie qui préside aux neuf chœurs des Anges (Cf. *Breviloq.*, cap. VIII, p. 79); le Juste entrerait ainsi en quelque sorte ici-bas dans le Jérusalem céleste, puisqu'elle entre en lui et Dieu avec elle, de telle sorte qu'il contemplerait déjà en lui-même Dieu lui-même. Si l'on songe, comme nous en ferons état au § II, que Roger Bacon était le disciple fervent de Robert Grosseteste, traducteur du Pseudo-Denys, on peut présumer qu'il devait être versé ici dans les idées de l'Aréopagite auxquelles le disposait, avec son génie propre, l'onction franciscaine.

(4) *Itiner. ment. in Deum*. Prologus n° 3, p. 291.

(5) *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, n° 4, p. 327. — Nous savons par Guillaume de la Mare comment le maître révérend de Bacon, l'évêque de Lincoln, entendait les trois actes hiérarchiques du Pseudo-Denys : « Lumen divinum, quando recipitur in anima, tria facit : aufert nescientiam, et sic dicitur purgatio; manifestat veritatem, et sic dicitur illuminatio; tertio lumen receptum reducit animam in Deum, et sic dicitur perfectio ». (*Opera S. Bonavent.*, édit. Quaracchi, T. II, p. 267, note 4.)

(6) *De triplici via*, p. 2.

il se répète dans le passage correspondant de la Perspective, entendant manifestement signaler par là qu'il y a sept vertus, sept dons du Saint-Esprit, sept béatitudes, cinq sens spirituels, douze fruits de l'Esprit Saint, mais que les extases ne peuvent être ainsi nombrées, car il y a autant d'extases que d'exaltiques, « secundum quod diversi diversimode rapiuntur ». Les ravissements pourtant n'en possèdent pas moins certains caractères communs, et c'est Bonaventure encore qui va nous éclairer sur eux, puisqu'il est seul de son temps, que nous sachions, avec Bacon dans l'enseignement d'une même doctrine de la grâce, à nous parler de l'extase à la suite ou à propos des sens spirituels.

Nous l'avons remarqué déjà : l'extase nous met hors de nous-mêmes pour nous édifier en Dieu, et ce sont là deux aspects d'un même mouvement de l'âme que le Docteur Séraphique va suivre avec une ferveur et une flamme d'inspiration qui portent bien la marque de son génie. Qui dit extase en effet, dit d'abord transport de l'âme en dehors et au-dessus d'elle-même (1); combien Bonaventure n'a-t-il pas répété ce mot d' « excessus mentalis » ou d' « excessus » tout court (2) ! et cette expression tombe si naturellement de sa plume qu'elle représente chez lui l'idée du transport spirituel à côté du mot « raptus » (3), pourtant si suggestif déjà lui-même, le plus souvent à son lieu et place, et il arrive même qu'elle se redouble, pour bien désigner par cette redondance, le rapt spirituel dont l'âme est alors l'heureuse victime (4). Un tel transport implique que l'homme soit soustrait au monde de la nature et à tout ce qui en notre âme le connaît, sens, imagination, mémoire (5); bien plus, qu'il soit ravi au-dessus du monde de l'intelligible, et de ce qui par conséquent l'appréhende, l'intelligence (6);

(1) *Quaest. disput. de scientia Christi* : Quaestio VII, in corpore; — *Cf. Op. Tert.*, p. 234, où Bacon nous parle des révélations du prophète Elisée, tout entier transporté en Dieu : « Et totus in Deum efferatur ».

(2) *Brevilog.*, pp. 187-188; — *Itinér. ment. in Deum*, pp. 291, 293, 326, 327, 329, 344.

(3) *Brevilog.*, p. 186. — Le « raptus » d'ailleurs dépasse pour Bonaventure encore « l'excessus » de toute la distance dont l'extase, fruit d'une grâce d'exception, « gratis data », surpasse l'extase qui procède normalement de la grâce « gratum faciens » comme son couronnement obligé. « Sapientia autem non potest esse nimia, quia excessus in experimento dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elewantur in extasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis ». (*In III Sent. Dist. XXXV*, art. unic., quaest. 1.)

(4) *Itinér. ment. in Deum*, p. 291 : « Per extaticos excessus Sapientiae Christianae ».

(5) *Collat. in Heraem.*, II, nos 29, 32.

(6) *Ibid.*; — *Itinér. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346.

bien mieux, qu'il soit enlevé et élevé au-dessus du monde des purs esprits ou des Intelligences Angéliques (1). Ainsi plus d'objet à connaître, hormis un seul, plus rien dans le sujet par où celui-ci entende s'appartenir : l'âme est ouverte à Dieu qui se déverse en elle ou plutôt l'immerge en lui (2). Le ressort maintenant d'un tel mouvement où l'homme se trouve aliéné de lui-même et édifié en Dieu ? L'âme ne s'élève pas ainsi hors d'elle-même absolument, comme si toutes ses puissances spirituelles étaient, dans cet élan de l'extase, également « transcendées », pour employer le terme même de Saint-Bonaventure (3); l'extase laisse tout dans l'âme de ce qui connaît en elle et de ce qu'elle connaît en dehors d'elle pour laisser tout à l'amour (4) : seul en effet l'amour peut nous soustraire à nous-mêmes, car il a le privilège de ces mystérieuses expropriations du moi (5), seul, il peut nous transporter en Dieu, car il a le privilège de si sublimes conjonctions (6), et parce que nous pouvons par lui seul nous dépasser nous-mêmes, c'est lui seul en vérité qui veille au milieu du sommeil des autres puissances, et la devise aussi bien de l'âme ravie pourrait être l'amoureuse parole du *Cantique des Cantiques* : « Ego dormio, et cor meum vigilat » (7). Qu'on ne croie pas pourtant qu'à s'abandonner aux délices de cette ardente dilection, l'âme se dissolve et se perde elle-même : au contraire, dans cette conjonction de l'amour unitif, elle devient plus une que jamais, et elle se retrouve dans ce qu'elle a de plus intime, le divin, s'il est vrai, comme l'a dit le grand docteur d'Hippone, que ce que l'homme a le plus au-dedans de lui-même est ce qui est le plus au-dessus de lui-même (8), et n'est-ce pas en vérité cette immanence en nous du divin qui permet à l'âme de se transcender si bien elle-même dans l'extase par la ferveur de sa charité ?

Voilà le fait et sa cause, et voici maintenant ses effets. L'âme suspendue à Dieu (9) vit en lui et de lui; verrait-elle donc alors, elle qui a renoncé à l'intelligence et à l'intelligible ? Oui, car l'extase a sa connaissance propre, « *notitia excessiva* » (10), une fois que toutes les connaissances ont fait

(1) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 32.

(2) *Quaest. disput. de scient. Christi*. Quaest. VII in corpore.

(3) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 344.

(4) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29.

(5) « *Sola affectio vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit, et tunc homo alienatus est* ». *Collat. in Hexaem.*, II, n° 30; n° 31; — Cf. *De triplici via*, p. 21.

(6) *Itiner. ment. in Deum.*, cap. VII, pp 344; 347; — *Collat. in Hexaem.*, II, n°s 29; 30; — *In III Sent.*, Dist. XXV, dub. IV.

(7) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 30.

(8) *Ibid.*, n° 31; — Cf. *De spiritu et anima*, cap. XIII.

(9) « *Suspensiones excessuum* » : *Itiner. ment. in Deum*, cap. IV, p. 327.

(10) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187.

place à la charité; verrait-elle donc Dieu lui-même ? Oui encore, peut-être, chez ces privilégiés du moins qui comme Saint Paul sont gratifiés de grâces tout à fait spéciales de ravissements (1), car il n'en est pas de même normalement chez les justes qui trouvent au faite de leur ascension spirituelle les extases qu'ils ont cherchées (2); leur contemplation en effet n'est pas alors la vision béatifique et ne saurait en égaler la plénitude (3). Et pourtant elle anticipe sur celle de la gloire : l'âme y est donc tout illuminée, et cette illumination fait une science dont la sublimité est la définition même, puisque l'esprit s'y transcende lui-même, une science qui s'appelle par excellence la Sagesse Chrétienne (4); seulement, parce que l'âme s'y trouve devant la pure splendeur divine, elle se trouve éblouie, aveuglée, tel l'œil devant les rayons du soleil (5), et plus elle reçoit de clartés, moins elle perçoit; sa lumière est donc un crépuscule, plus encore, ténèbres et obscurité (6), et du fait de cette « illumination nocturne », notre sapience devient ce savoir mystérieux, dont on a dit à bon droit qu'il est une docte ignorance (7).

L'esprit est dans la lumière, et il ne la voit pas, mais le cœur est dans la flamme et il en brûle; aussi l'amour va-t-il s'attisant dans l'extase qu'il a si bien commencée, continuant de nous purifier toujours davantage du monde et de nous-mêmes pour mieux nous abîmer en Dieu (sequestrativus), d'enchanter nos autres puissances pour les mieux endormir dans la quiétude (soporativus), de monter enfin toujours plus haut avec une force toujours plus fervente (sursumactivus) pour mieux consommer notre union avec l'époux et nous inspirer, dans nos effusions et exaltations intérieures, des chants d'épithalame (8). Cette science même qui puise ces sublimes ignorances aux sources mêmes de la lumière a-t-elle, à vrai dire, quelque rapport

(1) *In II Sentent.*, Distinct. XXIII, art. II, Quaest. III in corpore, — et ad 6^m.

(2) *Ibid.*, ad sextum.

(3) *Ibid.*, ad 4 et ad 5; — Dist. III, art. II, Quaest. II ad 5. — *In II Sentent.* Dist. XIII; — *In III Sentent.* Dist. XXIV, Dub. IV; — Dist. XXXV, Dub. I; — *In Hexaem.*, coll. XX, n° 9; — *Coll. in Joannem*, cap. VIII, col. 34, n° 2. — Cf. P. Ephrem Longpré, *art. cit.*, pp. 57-65.

(4) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 187; — *Itiner. ment. in Deum*, Prolog., p. 291; cap. VII, p. 346; — Cf. *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29; — *Commentar. in Lucam*, cap. IX, n° 72.

(5) *Itiner. ment. in Deum*, cap. V, p. 334 : « ... Ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre ».

(6) *Breviloq.*, Pars V, cap. VI, p. 188.

(7) *Itiner. mentis in Deum*, cap. VII, pp. 346-347; — *De triplici via*, pp. 41-42; *Collat. in Hexaem.*, coll. II, nos 29-30; *Ibid.*, coll. XX, n° 11; *In II Sent.* Dist. XXIII, art. II, Quaest. III ad 6.

(8) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VI, p. 326.

avec l'esprit ? N'avons-nous pas laissé l'intelligence et l'intelligible au seuil de l'extase ? Ils y sont restés quand nous sommes entrés, et c'est donc la charité qui fait de nous des initiés ; c'est elle qui sait, non, c'est elle qui sent et qui pressent mystérieusement les mystérieuses vérités et réalités du divin (1), et notre sagesse devient ainsi mystérieuse doublement (2), par son objet et aussi par la puissance qui dans le sujet l'appréhende, par cette cime de l'esprit déjà tourné lui-même tout entier aux choses divines suivant l'idée augustinienne (3) et bonaventurienne (4), cime qui n'est autre que la fine pointe du cœur (5) : la sagesse extatique est l'apothéose de l'amour (6).

Telle doit être vraisemblablement, d'une vraisemblance sensiblement égale à celle dont nous parlions déjà prudemment à propos de la notion des sens spirituels (7), l'idée baconnienne de l'extase : cette extase vraisemblablement est moins pour notre docteur une irradiation de l'esprit qu'une inspiration ou expérience du cœur, et vraisemblablement pour lui la science intérieure est à son dernier échelon cette ignorance savante que les sens spirituels nous ont déjà montrée. Du même coup s'établit assez bien devant nous l'ordre des illuminations : comment se graduent-elles ? Mais suivant qu'elles donnent plus ou moins à la charité qu'elles inspirent à la fois et dont elles sont inspirées, et conséquemment par exemple les illuminations à leur degré le plus inférieur sont bien les illuminations purement scientifiques dont nous savons maintenant qu'elles méritent ce titre, non seulement

(1) *In II Sentent.*, Dist. XXIII, art. II, Quaest. III : « Amor enim plus se extendit quam visio... Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus ; — *In III Sentent.*, Dist. XXVII, art. II, Quaest. II : « Respectu objecti incarnati nobilior est modus apprehendiendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus » ; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. III, Quaest. 1 : « Amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio » ; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. unic., Quaest. 1 ; — *Collat. in Hexaem.*, II, n° 29 ; n° 30 ; n° 32 : « Christus recedit quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre, quia ibi non intrat intellectus sed affectus... et affectus vadit usque ad profundum Christi ».

(2) *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346.

(3) *De Trinitate* XII, cap. I, n° 1 ssq. ; — XIV, cap. VIII, n° 12.

(4) *Itiner. ment. in Deum*, cap. I, p. 296.

(5) « Apex affectus » : *Ibid.*, cap. VII, p. 346.

(6) *In II Sentent.* Dist. XXIII, art. II, Quaest. III ad 4 et ad 6 ; — *In III Sentent.* Dist. XXIV, dub. IV ; — *Ibid.*, Dist. XXXIV, Pars I, art. I, Quaest. II ad 5 ; Quaest. III ad 2 ; — *Ibid.*, Dist. XXXV, art. I, Quaest. I in corpore, et fund V, — et ad 3 et ad 5 ; — *Collat. in Hexaem.*, coll. II n°s 30-32 ; coll. XX n°s 10-12.

(7) Peut-être est-elle moins grande, l'analyse de l'extase portant ici seulement sur S. Bonaventure ; mais Guillaume d'Auvergne traite aussi bien curieusement de l'extase, et c'était là un thème des plus familiers à sa plume à propos tout particulièrement de la doctrine de l'âme située à l'horizon des deux mondes.

par opposition aux illuminations morales, mais par opposition encore aux illuminations affectives; et d'autre part les sens spirituels avec les fruits, par la dilection et la délectation qu'ils nourrissent, sont bien le vestibule même de l'extase; quant à l'extase elle-même où l'amour est à son comble, elle ne peut dès lors que porter à son faite toute la science intérieure.

De cette science intérieure maintenant, nous sommes à même de lever un peu le mystère, une fois connus, autant qu'ils se laissent connaître, tous ses degrés et une fois dégagée la loi de leur progrès. Certes, c'est surtout du ravissement qu'on doit dire que ceux qui en jouissent sentent plus encore qu'ils ne connaissent; mais nous avons vu que les sens spirituels avec les béatitudes qui les précèdent et les fruits qui en procèdent, nous adressent déjà à une vérité sensible au cœur et s'adressent donc chez nous aussi déjà, dans leur mesure respective, à notre amour; il en est de même tout particulièrement d'un des sept dons de l'Esprit Saint; il n'y a pas jusqu'aux vertus dont on ne puisse dire que l'amour y trouve sa part, une grande part, car pour faire ainsi le bien et savoir par lui si heureusement le vrai, encore faut-il aimer au préalable l'un et l'autre, rappelons-nous l'idée baconienne de la solidarité, et à dire vrai, de l'identité de nos puissances, laquelle garde toute sa valeur dans l'ordre surnaturel. Voilà six degrés où les illuminations plus ou moins s'irradient sous l'inspiration de l'amour et nous révèlent une vérité ou réalité inspiratrice d'amour; la science intérieure, fruit des vertus, dons, etc..., de l'exercice en un mot de toute la vie contemplative est donc une science par excellence affective, et nous la définirons assez bien à ce point de vue en distinguant comme Saint Bonaventure entre la connaissance qui lui est propre et celle de deux autres sciences : la science qui est en nous le fait de la grâce n'est pas, telle la science de la philosophie, la connaissance certaine d'une vérité, objet d'un savoir curieux qui recherche et enquête, ni comme la science de la théologie, la connaissance pieuse d'une vérité objet de notre croyance; c'est la connaissance d'une vérité, objet cette fois de notre amour, connaissance qui est dans l'âme le fruit de sa sainteté et qui nous achemine à la science des élus où la vérité est connue éternellement comme objet d'un désir qu'elle comble et avive sans cesse (1).

Affective, notre science est encore, et par cela même, pratique, car n'est-ce pas l'enseignement de Saint-Grégoire — et nous savons combien Roger revient de fois sur cette sentence — qu'on prouve qu'on aime en accomplissant ce que l'on aime, « *probatio amoris est exhibitio operis* » ? Parce qu'il fait que nous aimons et qu'il vient en nous déjà du fait que nous aimons, un savoir comme le nôtre ne peut donc pas ne pas nous faire agir, et effi-

(1) *De donis Spirit. Sancti*, coll. IV, n° 5.

cient, il l'est ainsi indirectement aux degrés des béatitudes, des sens spirituels, des fruits, qui chacun dans leur mesure sont édifiés sur l'amour et nous édifient dans l'amour; mais il l'est surtout expressément au degré des vertus où il procède de l'action par les vertus qui l'inspirent et où il procède encore à l'action par les vérités morales qu'il inspire, et il l'est encore nommément avec l'un des dons du Saint-Esprit, s'il faut reconnaître dans la prudence un don tourné vers la vie active, comme la sagesse en est un autre tourné vers la vie contemplative (1). En vérité, parce qu'elle est à ce point l'œuvre du bien et l'ouvrière à son tour du bien, la science qui est le fruit de toutes ces illuminations est une science excellemment pratique au sens baconien du mot, et elle est même aussi, au sens où Bacon entend ce terme, une science merveilleusement opérative, entendez par là un savoir qui détient un merveilleux pouvoir à l'endroit des forces et des éléments du monde naturel, mais elle ne nous paraîtra telle, comme chez les saints thaumaturges, que lorsque l'illumination intérieure deviendra pour nous une expérience et sera comme telle étudiée.

Affective et pratique, la science intérieure ne laisse pas d'être aussi spéculative : elle l'est directement et exclusivement à l'un de ses degrés où les illuminations s'adressent dans l'âme au seul intellect et concernent le pur intelligible; elle l'est par surcroît au degré des vertus, puisqu'il est avéré qu'à faire le bien, nous savons le vrai non seulement dans l'ordre moral, mais dans l'ordre purement scientifique; elle l'est encore au degré des dons, avec le don d'intelligence, si Roger Bacon se range ici, comme il se range en fait à propos du don de sagesse, à la doctrine classique des dons dans leurs attributions respectives; il paraît bien qu'elle est spéculative aussi aux degrés des sens, fruits et béatitudes où l'âme, à savourer et aimer le divin, doit d'autant mieux savoir la vérité de ce souverain aimable et délectable; elle l'est enfin à son dernier degré, quand par l'extase nous sont révélées dans leur mystérieuse intelligibilité, des vérités dont nous ne devons point divulguer le secret. Notons-le bien cependant : notre science ne donne pleinement dans le savoir qu'à un seul degré, et ce degré est le plus inférieur; elle est donc moins spéculative qu'affective et pratique, et nous sommes les derniers à nous en étonner, si nous nous reportons chez Bacon à son Utilitarisme fondamental dont l'inspiration profondément morale et religieuse commande toute son idée de la certitude et de la vérité, toute sa doctrine des rapports de la connaissance et de l'amour, toute sa doctrine de l'illumination dans ses fins : si la vérité en effet n'est connue que pour être aimée et pratiquée et si elle n'est jamais aussi bien connue qu'après avoir été déjà pratiquée et

(1) *Breviloq.*, Pars V, cap. V, p. 182.

aimée, que sera-ce quand ces vérités s'appelleront les vérités sacrées de la grâce et de la gloire, dont toute la signification ou la valeur pour nous est d'être des vérités « salutaires » ! Ces vérités sont justement chez l'infidèle comme chez le fidèle l'objet avant tout de l'illumination intérieure, et l'on conçoit donc qu'après avoir été révélées dans leur seule intelligibilité spéculative, elles le soient aussi et surtout sous cet aspect de leur intelligibilité qui s'adresse à l'intellect dont toute la fonction est, le vrai une fois connu, d'aimer le bien et de l'accomplir, et qu'elles soient révélées d'autant mieux qu'une action plus efficace et qu'une dilection plus grande nous les inspirent et qu'elles nous inspirent elles-mêmes une action et une dilection plus pures, sans qu'à travers tous ces degrés où l'âme donne de plus en plus à l'onction de la charité, l'intellect spéculatif cesse pour cela de trouver son compte, puisqu'à contempler ainsi il jouit d'incomparables clartés sur les deux mondes, naturel et surnaturel : la science intérieure en toutes ses étapes est, chez notre franciscain, comme une sorte d'« Itinéraire de l'âme à Dieu » (1) par la spéculation de l'intelligence certes, puisque science il y a, mais plus encore par l'action de la pratique et encore plus par l'onction de l'amour.

Est-ce tout ? Une fois les degrés énumérés de l'illumination intérieure et aussitôt après les ravissements, Roger Bacon nous parle d'un exercice diligent de ces degrés, l'homme pouvant, lisons-nous, « se certifier à lui-même et certifier aux autres toute vérité dans l'ordre naturel et surnaturel, quand il s'est exercé dans toutes ou plusieurs de ces expériences intérieures » (2). Qu'est-ce à dire ? Sans doute s'agit-il sous ce terme « exercice » simplement de mise en œuvre, d'application, de pratique de toutes ou partie des dites expériences, et en effet nous relevons maintes fois ailleurs (3) chez Roger Bacon le même mot affecté sensiblement du même sens, et affectant même l'expérience (4), de telle sorte que notre docteur, il le semble bien, n'entend signifier par là rien autre chose que le fait pour l'homme de gagner une science universelle à procéder avec diligence à pareilles expériences, et la nécessité partant d'expérimenter ainsi avec soin et d'être versé le plus possible dans ces expérimentations mystérieuses pour

(1) Rappelons que l'« *Itinerarium mentis in Deum* » de Bonaventure date de 1259, tandis que l'*Opus Majus* n'a été envoyé au Pape qu'en 1267.

(2) « Et qui in his experiētiis vel in pluribus earum est diligēter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus sed omnibus scientiis humanis ».

(3) *Op. Min.*, pp. 318; 327; — *Op. Tert.*, pp. 5; 31; 56; 63; 65; 103; — *Frag. Duhem*, p. 97; — *Comm. Natur.*, p. 11; — *Hist. Review*, p. 566.

(4) *Metaphys.*, p. 38 — cf. un texte analogue cité par Charles dans son *Roger Bacon* (p. 305, note 1).

avoir sur tout toute la vérité... A moins que cet « exercitatus est » n'ait sous sa plume ici une autre valeur, car nous avons un autre passage encore qui nous parle des vertus, dons, béatitudes, etc..., et nous y rencontrons au lieu et place de notre exercice des expériences, les charismes du Christ que nous savons être les sacrements, lesquels découlent en effet de la plénitude du Crucifié (1). Or ce second texte qui traite, à propos d'un verset de l'Écriture dont l'Optique seule peut nous ménager l'intelligence, des sept facteurs de la sauvegarde spirituelle de l'âme, se rencontre plus qu'on ne croit d'abord avec ce premier qui traite des sept degrés de la science intérieure, car il s'agit en lui des sept facteurs qui sauvegardent l'âme dans sa vision spirituelle, entendez par là dans la vision qui a pour objet les vérités et réalités du monde spirituel et surnaturel, objet précisément de l'illumination et de la science intérieures, et nous soupçonnons dès lors que ces sacrements peuvent bien être pour quelque chose dans notre exercice des expériences, — d'où l'idée de nous assurer s'il n'est pas arrivé à Roger de reprendre encore ici la même pensée que Bonaventure par exemple reprendrait lui-même en l'empruntant avec d'autres, tel Albert (2), à une même tradition.

Comme Roger Bacon en effet le fait à la fin de la *Perspective*, Bonaventure nous parle dans son *Commentaire des Sentences* (3) des sacrements à la suite des différents modes de la grâce sanctificatrice, et il termine son énumération par eux, comme par eux se termine la même énumération dans la cinquième partie de l'*Opus Majus*. Comme Roger encore, à propos de sa science et de son illumination intérieures, Bonaventure revient sur cette question de la ramification des grâces dans l'âme dans la cinquième partie de son *Breviloquium*, et nous y lisons (4), les degrés une fois énumérés et aussitôt après l'extase décrite avec les paroles mêmes du *Cantique des Cantiques*, que personne ne peut connaître les délices de l'illumination nocturne sans les avoir d'abord éprouvées et goûtées, et que nul ne les goûte qu'autant qu'il reçoit à cet effet les grâces d'en haut, ceux-là enfin seulement recevant les grâces sanctificatrices et illuminatrices qui « s'exercent » à se les concilier; aussi, ajoute le Docteur Séraphique, faut-il étudier maintenant

(1) « Et insuper continua influentia charismatum gratiae a plenitudine Crucifixi ».

(2) *In III Sentent. Dist. XXXIV C, art. 2.*

(3) *In III Sentent. Distinct. XXXIV, Pars I, art. 1, Quaest. 1 in corpore* : « ... Quoniam ad haec habenda omnia per nos non sufficimus, data sunt nobis adminicula Sacramentorum, in quibus secundum diversitatem suorum effectuum, gratia datur ad inchoationem, profectum et consummationem omnium habituum praedictorum [scil. virtutum, donorum, beatitudinum, etc...]. »

(4) *Cap. VII ad finem.*

« les exercices » qui nous méritent de telles grâces, et ces exercices, quels sont-ils ? La vie surnaturelle, comme les autres, a ses causes génératrices qui la font naître et croître, l'entrelient enfin et la portent à sa perfection : nous avons nommé les sacrements qui sont ainsi les moyens ou instruments de notre sanctification, tandis que les vertus, dons, béatitudes, etc..., sont des dispositions infuses par eux en l'âme sanctifiée. Ils nous dispensent la grâce, mais encore faut-il mériter qu'ils nous la donnent, et c'est le fait de ces exercices méritoires, « exercitia meritorum », qui nous acheminent à la sainteté, et qui sont la pratique d'abord de la foi, puis la pratique de l'amour, celle enfin des préceptes et des conseils de la Loi divine et enfin la prière en ses sept demandes consignées dans l'Oraison dominicale, tous exercices manifestant bien la continuité entre la vie ascétique et la vie mystique (1). Mais, avec cette doctrine des exercices à faire pour nous sanctifier et nous illuminer, sommes-nous donc si loin de notre Bacon pour qui la foi, la pratique morale aussi, l'amour encore, le sacrement de l'Eucharistie enfin sont la source des plus pures grâces illuminatrices, l'Eucharistie particulièrement se comportant en vérité pour l'expérience de l'illumination intérieure comme les instruments les plus parfaits se comportent à l'égard de l'expérience des sens extérieurs, — de telle sorte que devant une telle correspondance dans la doctrine et dans l'expression de la doctrine, l'énumération des degrés qui se termine, à propos de la science intérieure, par « l'exercice des expériences », peut bien, sans que nous osions trop le présumer pourtant devant un texte si parcimonieux et si ingrat, se terminer sous cette formule d'âme « exercée dans les expériences », par les exercices méritoires dont nous parle le Docteur Séraphique après nous avoir mentionné déjà, comme le Docteur Admirable à propos des mêmes degrés, les Sacrements du Christ, sources de toute sainteté et de tout savoir.

Telle est, sous l'aspect et dans la mesure où elle se laisse entendre sur la foi et les données de l'histoire, l'économie doctrinale de la théorie baconienne des degrés : de toutes ces illuminations par lesquelles la vérité se révèle toujours de mieux en mieux à nos âmes, nous avons vu successivement paraître la raison et la nature comme aussi le terme et les conditions, et les caractères nous sont apparus dès lors de la science dite intérieure qui s'épanouit de leur irradiation collective; mais en s'ouvrant ainsi à nous, notre doctrine n'a pas été sans nous manifester plus ou moins l'esprit qui l'habite et circule en elle, et c'est cette âme que nous avons maintes fois entrevue et sentie déjà, tout en respectant à dessein jusqu'ici son anonymat,

(1) *In III Sentent.*, Dist. XXXVII, art. 2, Quaest. IV. — Cf. P. Ephrem Longpré, *art. cit.*, pp. 54 ssq.

qu'il nous faut maintenant et reconnaître et fixer et nommer, laissant pour le moment, prochain, où nous étudierons l'illumination intérieure plus spécialement comme expérience, le soin d'en écouter et d'en déterminer les curieuses et attachantes harmoniques.

§ II. — ILLUMINATION INTÉRIEURE ET MYSTICISME

Les ravissements et l'extase nous apparaissaient à l'instant comme un état qui n'avait pour nous rien que de secret et de caché (1), la science dont l'âme se trouvait à ce degré toute comblée constituant en effet une Sagesse éminemment mystérieuse (2). Voilà bien, exprimé par son propre nom, l'esprit dont s'inspire toute la pensée baconienne dans la conception de l'illumination et de la science intérieures : c'est le mysticisme et le plus pur mysticisme. Ce mot, à vrai dire, les trois expressions d'illumination et de science intérieures, ainsi que d'expérience de l'illumination intérieure ne laissent pas déjà de le suggérer assez d'elles-mêmes : on songeait aussitôt, pour peu qu'on fût informé de l'objet de cette illumination divine, à je ne sais quelles vues et quelle vie toute spirituelles, à je ne sais quelles aperceptions et expérimentations du divin. Or ce qu'elle nous promettait ainsi par son nom seul, la théorie des degrés l'a tenu à mesure qu'elle se développait devant nous, et l'illumination n'est pas mystique au moment seulement où l'entendait tout à l'heure le Docteur Séraphique : elle l'est dans tout ce que Roger Bacon nous enseigne sur elle, et son mysticisme est un mysticisme vraiment et profondément doctrinal.

Nous nous gardons bien, pour en juger, de partir d'une définition préalablement acceptée du mysticisme avec l'idée d'en retrouver ensuite plus ou moins tous les éléments dans la pensée baconienne : peut-être serions-nous suspects, cela faisant, de vouloir à tout prix, en ce portrait du mystique, reconnaître les traits du Docteur de l'illumination et de faire ainsi œuvre de système. Mais il y a une autre méthode, et c'est celle que nous avons suivie ailleurs pour convaincre la science expérimentale d'être une science et un art d'inspiration foncièrement hermétiques. Tout simplement nous allons donc reprendre rapidement point par point la doctrine

(1) « Hoc autem est mysticum et secretissimum » : *Itiner. ment. in Deum*, cap. VII, p. 346 ; — Cf. aussi *Ibid.*, Prolog., p. 293.

(2) « Hanc mysticam Sapientiam » (*Ibid.*).

de l'illumination et de la science intérieures pour dégager ces caractères et aspects qui portent le plus manifestement la marque de son esprit, de telle sorte qu'en se qualifiant ainsi peu à peu lui-même, cet esprit finira par s'exprimer lui-même devant nous par le nom qui lui revient en effet dans l'histoire de la pensée philosophique et théologique.

Rappelons d'abord que notre illumination n'est point une grâce comme le sont ces grâces dont Roger Bacon nous parle quelque part à propos de la puissance merveilleuse de la parole, grâces qui s'appellent par exemple les grâces purement gratuites d'opérer des miracles ; elle s'épanouit tout spontanément de l'état de grâce sanctifiante, puisque l'âme fidèle gravit dans sa science les mêmes degrés qu'elle gravit dans sa sainteté, et la grâce sanctifiante, c'est Dieu lui-même en nous-mêmes, Dieu habitant en nous pour nous édifier progressivement en lui, pour nous « déifier » ; d'où ce premier aspect qui nous intéresse : l'illumination intérieure, telle qu'elle s'étage en ses sept degrés, est dans l'âme l'efflorescence d'une vie qui nous fait vivre de plus en plus en Dieu en faisant vivre Dieu de mieux en mieux en nous.

Ce mode d'existence maintenant de Dieu en nous et de nous en Dieu, entraîne un mode de connaissance conforme, car c'est justement parce que le Verbe divin se trouve ainsi présent en nous par la vertu de la grâce sanctificatrice, que l'illumination intérieure est si bien une grâce illuminatrice, laquelle nous le présente dans sa vérité et toute vérité en lui pour le grand profit de notre savoir (1). Non pas que l'âme voie bien alors Dieu tel qu'il est absolument lui-même : cette pure et pleine vision du face à face est le privilège de l'illumination à son zénith, dans la gloire (2) et ne convient pas à notre humaine misère (3) ; mais l'âme sainte intérieurement illuminée par la grâce divine, voit sans exercer les sens, sans imaginer, sans raisonner, ou plutôt si elle sent et imagine, si elle exerce successivement la raison, l'intellect et l'intelligence, c'est pour voir, rappelons-nous l'extase où dans l'aliénation de tout l'âme voit (*videat*) et voit nombre de divines vérités et réalités (*multa*), et les voit à ce point qu'il ne lui est pas permis d'en parler (*quae non licet homini loqui*), et songeons encore aux sens spirituels où tour à tour elle exerce ses puissances pour se donner autant d'occasions de percevoir le divin ; et ce qui est vrai de ces deux degrés si caractéristiques de la science intérieure baconienne, l'est encore des autres puisqu'il est dit de l'illumination intérieure (4) qu'elle nous

(1) Cf. *chapitre suivant*.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 23.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 22.

éclaire sur les vérités sacrées de la grâce et de la gloire au point de les faire paraître en leur intelligibilité, comme paraissent, dans leur raison et dans leur cause, du fait de l'expérience des sens, les arcanes de la nature et de l'art : en tous, l'âme sainte entrevoit ainsi directement quelque chose de Dieu, (la rectitude n'est-elle pas le privilège de la connaissance du Juste (1) ?), et cette vision, nous la retrouverons mieux ultérieurement, mais il faut la nommer déjà : c'est une intuition (2), une intuition qui nous faisant connaître à même la vérité et réalité des choses divines, sera pour nous à bon droit une expérience, l'expérience intérieure de l'illumination en face de l'expérience extérieure des sens. Et si l'on cherche après cela, comment nous pouvons expérimenter ainsi le divin, l'on trouvera bientôt qu'une telle vertu revient dans nos âmes en fin de compte à l'amour, dès lors que cette connaissance où l'amour a plus de place que la connaissance même s'appelle Sagesse, et que la Sagesse est bien le nom en somme de la science intérieure toute affective. Telle est donc la connaissance dans l'illumination : c'est la contemplation, et la contemplation, c'est la vision du divin sensible au cœur, le cœur étant bien la puissance la plus intime en l'homme et la plus proche de Dieu.

Pas plus pourtant qu'elle n'appartient à la pensée pure, notre illumination ne ressortit à la seule charité ; maintes formules de Bacon nous ont édifiés déjà sur ce point et son moralisme se transpose dans l'ordre surnaturel : l'illumination intérieure inspire l'action et elle est à son tour inspirée par la pratique ; elle est l'ouvrière et l'œuvre à la fois de notre sainteté, et il lui arrive même de servir, comme nous le verrons, non seulement notre pratique morale, mais aussi cette pratique qui constitue l'objet des sciences dites opératives, lorsqu'elle commande aux éléments dont elle sait se faire merveilleusement obéir. Quant à ses moyens, pour constituer ainsi cette science intérieure, source d'incomparables efficacités matérielles et spirituelles, elle les trouve surtout dans l'Eucharistie : c'est elle en effet qui réalise à la mesure d'ici-bas déjà la déification de la gloire, c'est elle qui nous pourvoit des plus radieuses clartés sur les mystères du salut, c'est donc elle qui sera pour Roger Bacon comme le pôle autour duquel gravite tout ce qui se sait en fait de vrai et s'opère en fait de bien dans l'humanité.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 163.

(2) Ce sera en effet le mot de Roger, et c'est aussi celui de Bonaventure pour qui cette connaissance que le « discours » de la raison vient servir, a l'incomplexité de la connaissance intuitive : *In III Sentent. Distinct. XXXV*, art. I, Quaest. III, Conclus.

Voilà comme l'illumination intérieure nous apparaît quand on dégage en elle les aspects ou caractères qui manifestent successivement son esprit, le même esprit : elle implique en nous une vie divine qui nous divinise, elle est une perception de Dieu expérimenté surtout par le cœur, elle est engagée dans une pratique qu'elle vient servir, et elle a ses moyens appropriés pour cette vie et cette vision du divin. Or une doctrine qui enseigne un tel mode d'existence de Dieu en nous et de nous en Dieu, un tel mode de connaissance de Dieu par nous, connaissance d'expérience et expérience d'ordre éminemment affectif, une telle initiation par une purification toujours plus grande à une science intérieure toujours plus parfaite, une telle aptitude de l'âme à pouvoir des choses merveilleuses dans l'ordre de son perfectionnement spirituel et dans celui de l'utilisation des forces de la nature, un tel moyen de se donner comme à discrétion la vie et la vue de Dieu, n'a qu'un nom et tout en elle le nomme : c'est le mysticisme et un pur mysticisme ; la doctrine baconienne de l'illumination et de la science intérieure, est mystique de part en part.

Que Roger Bacon ait été à ce point et de cette façon un mystique, nous nous l'expliquons aussitôt, si nous songeons un moment que le Docteur Admirable était le disciple fervent de Robert de Lincoln qu'il nous fait connaître lui-même (1) et que nous connaissons en effet (2) comme traducteur et commentateur des œuvres du Pseudo-Denys, un commentaire et une traduction que Grosseteste légua même à la bibliothèque des mineurs d'Oxford (3). Il était tout autant le fidèle disciple et admirateur d'Adam de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 84 ; — *Compend. Phil.*, p. 474 ; — *The Greek Grammar of Roger Bacon*, édit. Nolan-Hirsch, p. 118.

(2) Joseph Felten : *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Ein Beitrag zur Kirchen-und Kulturgeschichte des XIII Jahrhunderts*. Fribourg, 1887, p. 85. — Cf. Francis Seymour Stevenson : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*. Londres 1883, p. 224. — Robert ne fut pas également traducteur et commentateur des unes et des autres, car il traduisit et commenta lui-même seulement le traité du « *De divinis Nominibus* » et celui de la « *Theologia Mystica* » ; du traité « *De coelesti Hierarchia* » il donna seulement une traduction éclectique en corrigeant simplement les traductions qu'il en connaissait, et il en partagea le commentaire comme aussi celui de la « *Hierarchia Ecclesiastica* » avec des collaborateurs que nous savons plus ou moins sûrement être Adam de Marisco, Thomas de Saint David, Nicolas de Saint-Alban et Jean Basingstoke, ce qui s'accorde bien, en les précisant, avec les paroles de Bacon : *Compend. Phil.*, p. 472. Cf. Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Grosseteste*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* Bd IX, p. 31*-43*. — Cf. Id. : *Die Philosophie d. Rob. Grosseteste*. Bd XVIII. Heft 4-6. — De ces quatre commentaires de Grosseteste, l'un se trouve imprimé dans l'édition de Strasbourg en 1503 des œuvres du Pseudo-Denys, folio 264 v.-271 v.

(3) Frat. Nicolai Triveti : *Annales*, Londres 1845, p. 243.

Marisco (1), disciple lui aussi (2) et ami (3) de Robert Grosseteste, et étroitement lié d'amitié avec le célèbre abbé de Verceil, Thomas Gallo (4), qui avait traduit et commenté aussi de son côté les traités de l'Aréopagite et les faisait ensuite tenir à son ami (5). Or cette conception de la science et de l'illumination intérieure est bien dionysienne, faut-il rappeler chez le Pseudo Denys (6) son idée de la voie illuminative préparée par la voie purgative et préparant la voie unitive, sa doctrine de l'extase, celle de l'édification en Dieu, son recours surtout systématique à la loi de graduation en toutes choses, si bien reprise, avec sa théorie des sept degrés de la contemplation, par Jean Scot Erigène, lequel était lu de son côté « en quelques monastères et autres lieux » au temps de notre Bacon (7), et cela malgré la condamnation formelle du « De divisione naturae » en 1225 à la suite de l'hérésie des Albigeois (8). L'abbé de Verceil en outre qui faisait ainsi la transition entre la mystique dionysienne et la mystique franciscaine (9), était naturellement aussi, pour cette mystique franciscaine,

(1) *Op. Maj.*, I, p. 108; — *Op. Min.*, p. 329; — *Op. Tert.*, pp. 70; 75.

(2) *Op. Tert.*, p. 187.

(3) Comme l'attestent les nombreuses lettres qu'ils s'adressaient : Cf. *Adae de Marisco Epistolae*, édit. Brewer. *Monum. franciscana* I, — et *Rob. Grosseteste episcopi quondam Lincolnensis Epistolae*, édit. by Henry Luart.

(4) Il ne faut pas le confondre avec ce Thomas de Galles, évêque de Saint-David, dont nous parle trois fois Roger Bacon : *Op. Maj.*, I, p. 73; — *Op. Tert.*, p. 88; — *Compend. Phil.*, p. 428 (avec la plus grande révérence, car il le célèbre pour son maître à côté de Grosseteste et d'Adam de Marisco) et qui s'appelle en effet Thomas de Galles parce qu'après avoir été archidiacre de Lincoln sous les auspices de Grosseteste qui l'avait fait venir de Paris pour l'avoir comme collaborateur dans ses travaux (Cf. page précédente, note 2), il occupa au pays de Galles le siège épiscopal de Saint-David.

(5) C'est ce que témoigne une précieuse lettre que nous trouvons dans la correspondance d'Adam de Marisco : *Adae de Marisco Epistolae*, édit. Brewer. *Monument. francis.* I, Epistola 188, p. 206. — Au dire de Wadding-Sbaralea (*Script. Ordin. Minor.*, Romae, p. 2, et *Supplement. Romae* 1806, p. 2), Adam aurait composé lui-même des « *Paraphrases in Dionys. Areopagitam* », mais jusqu'à ce qu'une édition critique en soit donnée, nous ne saurions tenir pour sûre cette attribution, comme le fait par exemple Werner : *Die Psychologie. Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Rog. Baco* dans *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. philosophische historische Klasse*. Wien 1879. Bd XCIII, p. 501. — Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*. Paris 1908, pp. 297-298.

(6) *De Mystica Theolog.*, cap. II, *Pat. Graeca*. T. III, col. 1025-1031; Cf. Koch dans *Theol. Quartalschrift*, T. XXX, pp. 397-420.

(7) Jacquin : *L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII^e siècle*, dans *Revue des Sciences phil. et théolog.*, 1901, pp. 104-106.

(8) Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, I, pp. 106-107.

(9) Le premier grand docteur franciscain Alexandre de Halès ne citait-il pas déjà le commentaire tout récent de Thomas Gallo « *Super Hierarchiam* » ? Cf. De Wulf : *Hist. de la Philos. Médiév.*, 4^e édit., p. 365, note 1.

comme le trait d'union qui la rattachait à la mystique Victorine, tout inspirée, cela va sans dire, du mysticisme du Pseudo Denys (1); Thomas n'avait-il pas enseigné à Paris à l'école de Saint-Victor avant de devenir en 1220, à Verceil, le Supérieur de l'abbaye de Saint-André (2) ? Or ces Victorins, Bacon les connaissait bien et les pratiquait (3), et toute sa doctrine d'un esprit dont le regard, rivé par le péché au spectacle des choses sensibles et comme tel tout émoussé pour la connaissance des choses spirituelles, se trouve recouvré par la grâce et recouvré à ce point de valoir au fidèle une science intérieure merveilleuse, est-elle autre chose en somme que la doctrine même des trois yeux de l'âme de la psychologie Victorine, de l'œil de la chair, de l'œil de la raison et de l'œil de contemplation, dont l'un par la concupiscence se repait de la matière, dont l'autre se trouve obscurci devant le rayonnement sur lui du monde intelligible et dont le troisième enfin se montre insensible à la lumière des vérités et réalités du monde divin et surnaturel (4), tous trois réinstaurés chez le Juste dans l'état même où le premier homme les possédait avant sa faute (5), et donnant avec le dernier, après une suite de degrés qui font pendant à ceux de la science intérieure baconienne, dans « la spéculation » particulièrement des sens spirituels (6), donnant même, sous l'inspiration de la grâce illuminatrice (7) comme sous l'impulsion de l'amour qui assimile l'âme à son sublime objet (8), d'incomparable intuitions sur le monde des esprits et du divin (9), à l'instar d'un miroir qui refléterait fidèlement quand il est net ce qui est

(1) Hugues de Saint-Victor n'avait-il pas commenté le traité de la Hiérarchie céleste d'après la traduction de Jean Scot Erigène? Cf. Ostler : *Die Psychologie d. Hugo von Saint-Victor*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd VI, Heft 1, p. 3, note 3.

(2) Denifle, dans *Zeitschrift für Kath. Theolog.*, Bd VI, p. 710.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 33; *Ibid.*, I, p. 223.

(4) Cf. Hugo a St-Victore : *Sacrament.* L X. 2 : *Patr. Latina*, T. 176, 329 C 330 C. — Cette conception du triple œil de l'âme est celle également de Richard de Saint-Victor : *Boni maj.*, I, 3-7 : *Patr. Latina*, T. 196, 66 C-67 C; 72 D; 118 C D; — de Guillaume de Saint-Thierry : *De natur. corp. et animae* II : *Patr. Latina*, T. 180-720 D; d'Isaac de Stella : *De Anima* : *Patr. Latina*, T. 194, 1875 C-1876 B; — d'Alcher de Clairveaux : *De spiritu et anima*, cap. 10, 24 : *Patr. Latina*, T. 40, 785 sq; 796 ssq... etc...

(5) *De Arca Noë morali*, IV, 5 : *Patr. Latina*, T. 176, 670 C, 671 A.

(6) *Patr. Latina*, T. 177, pp. 288-B-289 A. — Nous aurons à revenir dans le chapitre suivant sur ce texte capital.

(7) *Didascal.*, I, 3. *Patr. Latin*, T. 176-743 B.

(8) *Hom.* II : *Patr. Latin*, T. 175, 142 A-143 A; — *De Arca Noë mystica*, cap. IX, *Patr. Lat.*, T. 176, 697 B.

(9) « Qui autem Spiritum Dei in se habent, et Deum habent, hi Deum vident, quia oculum illuminationum habent quo Deus videri potest et sentiunt

pur par excellence parmi les choses que nous avons à connaître (1), tout cela pourtant sans que cette vision des âmes purifiées par la grâce soit pour Hugues de Saint-Victor comme pour Bacon la vision du face à face de la gloire (2) ? N'avons-nous pas vu d'ailleurs pour expliquer notre Bacon, comment par exemple son contemporain Bonaventure traitait à propos d'une distinction des Sentences de Pierre Lombard, des vertus, dons, béatitudes, etc..., et ces fameuses Sentences, Roger les connaissait bien pour avoir déploré qu'elles se soient substituées indûment au texte sacré dans l'enseignement théologique : il les connaissait et sans doute comme les autres il les avait pratiquées dans les exercices de l'école, mais en leur accordant la place et le crédit qu'à son sens elles méritaient. Or le Lombard qui dans une mesure notable était inspiré de l'esprit Victorin en maints thèmes de sa doctrine (3), l'était tout particulièrement dans cette question d'une vie spirituelle conditionnant un savoir conforme (4). Faut-il noter aussi, en passant, que les Victorins, dans la personne de Hugues du moins, puisaient chez Grégoire le Grand comme à la meilleure source de leur mystique (5) ; or Roger Bacon s'autorisait lui aussi de ce grand nom, et il pouvait bien s'inspirer ici de Grégoire comme il s'en inspirait à satiété à propos d'une formule sur l'unité de l'intellect, formule qui n'est pas d'ailleurs sans avoir sa part dans son mysticisme. Que dire aussi de Boécce, chez qui nous retrouvons par exemple l'ordre si curieux des puissances dans la contemplation (6) et qui est une des plus hautes autorités pour Bacon, et peut-on oublier Saint-Bernard qu'il ne cite pourtant pas à notre connaissance (7), mais qu'il ne peut pas ne pas connaître et pratiquer, Saint-Bernard le grand maître de la mystique médiévale, le maître d'Isaac Stella et d'Alcher de Clairveaux par exemple et le maître en particulier de Saint-Bonaventure (8) ? Notre docteur encore se prévaut, à l'occasion de l'illumination philosophique, de l'enseignement de Guillaume d'Auvergne, mais parce qu'il lui manifeste tant de révérence comme à l'enseignement d'un

non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est. » *Patr. Latina*, T. 175, 976 A B.

(1) *De Arca Noë morali*, III, 6 : *Patr. Latina*, T. 176, 651d-652h.

(2) *Sacrament.*, 2 XVIII, 66 : *Patr. Latina*, T. 176, 613 ssq.

(3) Cf. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*, T. II, 1911, p. 372 ssq.

(4) *Ibid.*, p. 377.

(5) Cf. Ostler : *Die Psychol. Hugos von Saint-Victor*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd VI, Heft, 1, p. 141, note 3.

(6) *Consolat. Philos.*, Lib. V. Prosc. 4 : *Patr. Latina*, T. 63, 849 A B.

(7) Cf. Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrb. für Phil. und spek. Theol.*, Bd XXVII, p. 6.

(8) Cf. Grabmann : *Die Gesch. d. schol. Meth.*, Bd II, p. 107 ; Cf. Gilson : *La Philos. au Moy. Age*, T. I, pp. 80 ; 82.

des plus vieux docteurs de son temps représentant le mieux la Tradition, il aurait pu tout aussi bien s'en réclamer, à propos de sa science et de son illumination intérieures, car il lui est sûrement sur ce point redevable, la comparaison plus haut faite de leurs deux pensées le manifestent assez : dans quelle mesure, nous ne saurions le dire, mais ce que nous savons, c'est que la pensée de l'évêque de Paris est d'une façon générale toute pénétrée d'une inspiration et sa plume toute empreinte d'une onction mystiques, auxquelles les historiens n'ont pas été jusqu'ici suffisamment sensibles et dont ils trouveraient profit à mieux étudier les sources et surtout l'influence. Et puis, il pratique, et il n'est pas le seul de ses contemporains, le *Liber de spiritu et anima* où nous retrouvons des thèmes bien caractéristiques de la doctrine de l'illumination et de la science intérieures (1) : ce traité, il le savait bien, puisqu'il nous le dit lui-même (2), n'était pas d'Augustin (3), mais par lui pourtant comme par ceux des Victorins, il se trouvait versé et entretenu dans la mystique augustinienne, et il pouvait aussi bien comme eux puiser directement à la pure source, et cette pure et grande source est ici pour les illuminations intérieures de la foi comme pour l'illumination toute naturelle de la raison, encore Saint-Augustin (4), Augustin le grand docteur de ce qui constituera pour les théologiens le mysticisme de la pensée chrétienne (5) ; d'où nous concevons assez maintenant comment les grands représentants de l'Augustinisme au ^{xiii}^e siècle — dont notre Bacon — sont aussi les grands représentants, à l'époque, du Mysticisme (6).

Voilà donc le Docteur Admirable rattaché au Docteur d'Illipone et au Pseudo-Denys, et le voici maintenant rattaché à travers eux (7), à la

(1) Cap. IX, cap. XXX ; cap. XXXVI ; cap. XLIX : *Patr. Latina*, T. 40.

(2) *Comm. natural.*, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Phil. und. spek. Theolog.*, Bd XXV, p. 300.

(3) Il est inspiré d'Augustin, de Boèce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville, de Bède, d'Alcuin, d'Hugues de St-Victor, de Saint-Bernard, de l'abbé de Clairveaux Isaac de Stella, etc... ; et il est probablement l'œuvre, comme nous l'avons déjà supposé plus haut [p. 272, note 4] du moine Alcher de Clairveaux : De Wulf : *Hist. de la Philos. Méd.*, 4^e édit., p. 240. — Sur ce traité, Cf Werner : *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie*. Wien, 1876, p. 41 ssq.

(4) Cf Mausbach : *Die Ethik des heilig. Augustinus*. Freiburg 1909, T. II, p. 355 ssq. — C'est d'Augustin que s'autorisent ici tous les docteurs que nous avons cités au commencement du § I, et l'on trouvera chez Augustin la doctrine des degrés de la contemplation tout particulièrement dans le traité *De quantitate animae*, cap. XXXIII, n^{os} 70-76.

(5) Cf *Dict. d. Théol. catholique*, T. I, col. 2442.

(6) Mandonnet : *Siger de Brabant*, 1911, pp. 56-57.

(7) Grandgeorges : *St-Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896 ; — G. Loesche : *Plotin und Augustin*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissensch. und*

grande direction mystique qui par Plotin dérive de la pensée antique et traverse comme un courant plus ou moins fort, suivant les temps et les personnes, toute la pensée médiévale pour se continuer dans la pensée moderne (1) : quoi de plus caractéristique en effet de la mystique poltiniennne pour qui la consommation est d'être pour nous dans un état où « il n'y a point de spectacle, mais un autre mode de vision, une extase (2), une simplification, un don de soi, un désir de toucher, une stabilité, une pensée enfin tournée tout entière vers l'harmonisation » (3), que ces idées de l'édification graduelle en Dieu, de l'union parfaite dans le ravissement, de tact silencieux du divin, d'initiation aux plus grandes arcanes du savoir et elles sont celles mêmes de la doctrine baconienne de la science et de l'illumination intérieures, l'idée de l'édification en Dieu par exemple la toute première : celle-ci fait le fond de la mystique plotinienne ; d'après Plotin largement, celui de la mystique d'Augustin pour qui, au dire de Saint Bonaventure (4) l'âme, lors son union extatique, descend d'autant plus dans son intimité propre qu'elle monte davantage en Dieu, l'immanent et le transcendant pour elle ne faisant qu'un ; d'après Augustin, le fond de la mystique baconienne dans la doctrine du savoir intérieur dont elle est en vérité comme le couronnement et la clef de voûte ; et nous pourrions renvoyer encore à cette autre idée de l'efficacité purificatrice et illuminatrice de la pratique morale et de l'ascèse dont nous avons fait état déjà lors des rapports de l'illumination intérieure et de la vertu. Mais,

Leben, 1884, pp. 337-346 ; — Hermann Leder : *Untersuchungen über Augustini Erkenntnistheorie in ihrer Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes*, Marb. 1907 ; — Cf. aussi F. Wörter : *Die Geistesentwicklung d. hlg. Augustins bis zu seiner Taufe*. Paderborn 1892. — Et quant au Pseudo-Denys : H. Koch : *Pseudo-Dionysius areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*. Mainz 1900 ; — Müller : *Dionysos, Proklos, Plotinos. Ein histor. Beitrag zur Neoplatonische Philosophie*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd XX, Heft 3-4.

(1) François Picavet : *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris 1913. Avant-Propos, chap. VI ; VIII et IX ; XIV ; XV ; XVII. L'on sait que l'auteur a trop abondé dans son sens.

(2) Sur l'emploi de *ἔκστασις* chez Plotin, cf Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2^e édit. Paris 1907, chap. III, pp. 4-10 ; — chap. V, p. 11.

(3) « Οὐ θεάμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκτασις καὶ ἁπλωσις, καὶ ἐπίδωσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἄφην καὶ στάσις καὶ περινοήσις πρὸς ἐφαρμογήν. » *Ennéades*, VI Lib. IX. 11 ; Cf *Ennéades* I. Lib. VI. 7 ; — V. Lib. III. ad fin ; Lib. V. 7-8 ; Lib. VIII, 10 ; — VI Lib. VII, 34-37 ; Lib. IX, 7.

(4) *Collat. in Hexaem.*, II, n° 31 : « Et tunc in tali unione, virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem intimum et summum secundum Augustinum. » Cf *De spiritu et anima*, cap. XIII.

hâtons-nous de le dire, le thème néoplatinicien est transposé ici sur un mode chrétien, et toutes les notes, avec l'inspiration qu'elles viennent chacune traduire à leur manière, sont expressément chrétiennes : la source des sources est la Sainte Ecriture, et la chose est bien manifeste pour les dons, béatitudes, fruits, mais elle l'est aussi pour les sens spirituels, car il est à remarquer que tous les docteurs chez qui nous en avons relevé la notion, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Bonaventure, voire Thomas d'Aquin, s'autorisent (à côté d'une autorité comme Origène (1), pour ne plus parler d'Augustin, ou d'une autorité encore comme Cassiodore (2), que Bacon connaissait bien (3), autorités commentant ici d'ailleurs le texte sacré) surtout des paroles des Saintes Lettres, Psaumes et Cantique des Cantiques notamment, et il n'y a pas jusqu'au sublime degré du ravissement où Roger Bacon, pour signifier l'initiation de l'âme extatique à des vérités secrètes qui doivent rester des secrets, ne cite un texte fameux de l'apôtre Saint-Paul.

C'est ce qui nous permet de décider de certaine attribution historique. On a cru (4) que toute cette doctrine de Bacon revenait en somme à une doctrine philosophique, qu'un arabisant comme le Docteur Admirable, un arabisant d'idées, sinon de langue, ne pouvait guère ne point ici goûter, la doctrine arabe de l'Ichrâq (5), doctrine dont le thème est d'affirmer, plus encore que les autres doctrines arabes en pareille matière, qu'intelligence et intelligibilité se déversant d'en haut en nos âmes qui n'ont qu'une pure aptitude à les recevoir, le vœu pour l'homme qui désire savoir, est d'entrer en conjonction avec le souverain intellect actif, ce à quoi il arrive après avoir parcouru une suite de degrés (6) : l'illumination spéciale (7) jouerait ainsi auprès des Philosophes, car il n'y aurait que les Philosophes, et non

(1) Tels Guillaume d'Auxerre : *Summae aureae in IV libros Sentent.* Paris 1500. Lib. IV, Tract. XII, cap. III, fol. 59 v, — et Thomas d'Aquin : *In III lib. Sentent.*, Distinct. XIII. Exposit. textus.

(2) Tel Guillaume d'Auxerre encore : *loc. cit.*, fol. 60^r

(3) Cf Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Philos., und spekulat. Theolog.*, Bd XXVII, p. 6.

(4) Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon : L'Intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*. Août 1909, p. 389.

(5) Cf Samuel Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1859, p. 332.

(6) Sur les différents intellects chez les Arabes, cf S. Munck : *Le Guide des Égarés de Moïse ben Maimoun*. Paris 1856, T. I, p. 306, note.

(7) L'historien en cause ne distingue pas, nous le savons, entre illumination spéciale et illumination commune, et nous comprenons alors comment il a pu assimiler ici, en gros et comme au jugé, la pensée baconienne et la pensée « illuministe » arabe.

le vulgaire, à être ainsi illuminés, le même rôle que l'ascèse auprès des Musulmans fidèles qui s'adonnent à la mystique (1) et font de l'extase la conséquence naturelle des exercices purificateurs de la pratique morale (2); aussi cette doctrine s'appelle-t-elle du nom de « Philosophie Illuminative » (3) ou contemplative, et elle fait le fond d'une philosophie d'Ibn-Sina qui a été qualifiée d'« Orientale » sans doute par des disciples infidèles, lesquels auraient cherché à faire dévier sa pensée dans le sens du paganisme chaldéen ou du mysticisme indien (4); en sorte que l'idée de l'illumination intérieure et de ses degrés serait autant chez Bacon d'inspiration avicennienne que son idée de l'illumination universelle, dans sa formule du moins profane.

Certes, notre Docteur cite cette *Philosophie Orientale* d'Avicenne, mais il la connaît de nom seulement, car il nous déclare en passant qu'elle n'est point encore traduite (5); certes encore, il s'autorise du même Avicenne, mais il se réfère ici chez le maître arabe, seulement à sa philosophie morale (6), et quand il s'agit — et pour cause — des seules illuminations intérieures des infidèles (7), alors qu'avec l'illumination intérieure, nous avons affaire surtout à la grâce de la foi, et avec les degrés de l'illumination intérieure, les cinq derniers du moins, manifestement aux seules modalités hiérarchiques des grâces illuminatrices chez les fidèles. Est-ce à dire que la pensée d'Avicenne n'ait été pour rien ici dans la pensée de Roger Bacon ?

(1) Il y a, en effet, une mystique arabe orthodoxe qui s'est constituée sous l'influence chrétienne et qui constitue le Soufisme, dont le grand représentant est Gazali. Cf Carra de Vaux : *Gazali*. Paris 1802, p. 208; — De Boer : *Geschichte der Phil. im Islam*. Stuttgart 1901, p. 64; p. 138 ssq.

(2) Cf Carra de Vaux : *Gazali*, p. 207.

(3) Philosophie qui s'est constituée surtout sous l'influence du Néoplatonisme (Cf Carra de Vaux : *Mémoire*, dans *Journal Asiatique*, IX série, T. XIX, p. 89; — S. Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1859, p. 332), et qui constitue une seconde forme du mysticisme arabe, forme qui n'a jamais réussi à devenir orthodoxe (Cf Carra de Vaux : *Gazali*, p. 176), malgré une inspiration soufiste et chrétienne (*Ibid.*, p. 190). — Cf De Boer : *Geschichte der Phil. im Islam*, p. 90 ssq.

(4) Carra de Vaux : *Avicenne*. Paris 1900, p. 152. — Le mysticisme hindou d'ailleurs n'était pas sans l'inspirer effectivement et sans inspirer aussi le Soufisme arabe. Cf S. Munck : *Mélanges*..., p. 332.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 67; 85; — *Communia Natural*, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Phil. und spekul. Theolog.* Bd XXV, pp. 286-281. — Nous ne la connaissons pas davantage de nos jours, car elle a été probablement détruite : Carra de Vaux : *Gazali*, p. 234, note 1.

(6) La Philosophie morale d'Avicenne comprend les trois derniers livres de sa métaphysique : Cf *Op. Maj.*, II, p. 228, note. — Le texte est d'après *Métaphy.*, livre IX, chap. 7.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 243.

Il est hautement probable qu'elle y joue son rôle, et avec elle la pensée surtout de Gazali (1), voire celle aussi de Farabi (2) et même d'Averroës (3), et ce rôle même, nous sommes en état peut-être d'en définir assez bien la manière, encore qu'Avicenne, au dire d'un historien (4), n'eut guère cherché à pénétrer le mystère de l'union de l'intellect actif avec l'intellect humain, ou en tous cas nous sommes à même d'en définir plus sûrement la mesure (5) : tandis que l'illumination dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes serait celle tout simplement de l'intellect hylique ou passif devenant un acte ou agissant du fait de l'information de l'intellect actif (6), et tous les hommes en sont là, l'illumination intérieure serait cet intellect devenu en acte, considéré dans son mouvement de retour vers l'Intellect actif et devenant l'« intellect acquis », et seuls les Philosophes en sont là, — conversion comportant des degrés, dont celui de la science où les formes intelligibles une fois reçues (7), l'aptitude est acquise à connaître déjà l'Intellect actif lui-même (8), [ἐννοσις Néo-platonicienne et le premier degré de l'illumination intérieure baconienne], dont celui surtout de la purification morale qui préparant le vase où doit se répandre l'Intellect divin, met l'âme à même de « recevoir en toutes choses le secours de l'Intellect actif » (9), [les vertus purificatrices des Alexandrins et le second degré de l'illumination chez Bacon], les autres degrés marquant les étapes par où passerait l'intellect acquis dans son

(1) Pensée dont justement Bacon fait état à propos du second degré de la science intérieure, et avec laquelle la sienne est à ce point ici apparentée par son allure et son contenu mystiques (Cf De Boer : *Op. cit.*, pp. 138; 148-149), que nous considérons Gazali — pensons encore à son souci tout particulier de l'expérience — comme un des plus grands maîtres de Roger Bacon.

(2) *Metaphysica*, p. 37.

(3) Cette influence existerait ici par exemple à propos de l'efficacité illuminatrice de la vertu, telle la chasteté, dans la connaissance des choses spirituelles : *Compend. Phil.*, p. 410, et elle s'accorde bien avec le large crédit que Bacon fait à Averroës, à la suite de Guillaume d'Auvergne, qui l'appelait « le très noble philosophe » et voyait en lui un des chefs de la Philosophie. (*De Universo*, II, Pars, p. 803, col. a, édit. 1674) ; mais elle serait plus faible encore qu'à propos de l'illumination générale (cf chap. précédent, § II, p. 196).

(4) Munck : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 364.

(5) Une étude poussée de Guillaume d'Auvergne nous réserverait sur ce point, sans doute, d'heureuses surprises.

(6) Cf chapit. précédent, § II, p. 208.

(7) Le « saeculum intelligibile » dont parle justement Roger Bacon : (*Op. Maj.*, II, p. 243, à la suite d'Avicenne qui écrit, dit-il, sur ce sujet « des choses merveilleuses et d'une évidente vérité »).

(8) S. Munck : *Mélanges de Phil. juive et arabe*, p. 332 ; cf du même : *Le Guide des Égarés*, T. I, p. 306.

(9) S. Munck : *Mélanges*, p. 364 ; — Cf Franck : *Diction. des Sciences Philos.*, T. I, p. 755.

mouvement de retour vers l'Intellect Actif pour s'identifier à lui et devenir ainsi ce qu'un intellect privilégié est comme par nature, « l'intellect saint », et cet intellect est celui du prophète qui sans passer par la science pour savoir, perçoit l'Intellect Actif lui-même et reçoit à même de lui des choses qui dépassent naturellement le savoir (1). Mais la grâce divine, pour autant qu'on la rencontre ainsi sous le nom d'un « secours spécial » dans la pensée arabe, est pour Roger Bacon, la grâce du Christ, et aussi bien les grâces illuminatrices dans leurs degrés sont, malgré tout cet apport probable de la pensée d'Avicenne en particulier, dans leur nom, dans leur nombre, dans leur sens et dans leur valeur, des grâces chrétiennes ; le rôle que peut jouer chez Bacon, dans sa conception de l'illumination intérieure, l'Illuminisme arabe, nous semble certainement moins grand que celui qu'il joue chez lui dans sa conception de l'illumination universelle, car pour édifier sa doctrine de la science intérieure, Roger puise incomparablement moins dans les sources arabes que dans la pensée chrétienne, encore qu'il ait souci de les accommoder comme dans le cas de l'illumination générale philosophique : définitivement, la mystique profane y cède le pas à la mystique sacrée (2).

Un historien, le premier même en date qui se soit tout spécialement attaché à l'étude de Roger Bacon et l'un des meilleurs interprètes encore de toute son œuvre, disait de l'illumination intérieure — illumination spéciale surnaturelle qu'il confond, nous le savons, avec l'illumination générale philosophique — que « l'on aurait tort de se laisser tromper à ces mots, « illuminationes interiores », « divina inspiratio », et de prêter à l'auteur quelque penchant pour le mysticisme » (3). En vérité, peut-on s'abuser plus gravement et en moins de mots sur l'idée de la science et de l'illumination intérieures et méconnaître sa véritable inspiration ! Et cette méprise, elle est celle, ou peu s'en faut, des historiens qui après lui et trop souvent d'après lui, ont indûment sécularisé ici la pensée de Bacon.

(1) S. Munck : *Mélanges*, p. 365 ; — Id. : *Le Guide des Égarés*, T. I, p. 308, note ; — Id. article *Ibn Roschd*, dans *Diction. des Sciences Philos.*, T. III, pp. 167 et 169.

(2) C'est ce que n'avait pas compris déjà avant Hadelin Hoffmans, un autre historien comme Stöckl, suivant lequel « Schlagen die mystischen anklänge, welche sich bei Bacon finden (dans cette conception de l'illumination divine) wiederum den naturalistischen Ton des arabischen Mysticismus an, und entfernen sich im demselben grade von dem Boden der wahren christlichen Mystik ». (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz 1864-1866. Bd II, pp. 922-923).

(3) Emile Charles : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris 1861, p. 114.

sans avoir tenté, à son propos, de colliger scrupuleusement à travers tous ses écrits les éléments de sa doctrine, et sans avoir surtout cherché à instituer une minutieuse enquête sur les sources et les modes de la pensée correspondante du temps. Le même historien ajoute, en parlant du Docteur Admirable que « la tournure de son esprit l'éloignait, autant qu'il est possible, de ce système ». Sans doute, songe-t-il ici au Roger Bacon théoricien et praticien de l'expérience extérieure, et maître, tant célébré par l'histoire, de la science expérimentale au ^{xiii}^e siècle, et en effet il peut sembler à un moderne qu'on ne saurait impunément pour la science positive donner dans le mysticisme, et impunément pour le mysticisme s'adonner à la science positive ; méprise encore, car celui qui veut comprendre notre moine, sait bien que l'illumination intérieure vient dire justement son mot dans la connaissance des vérités de la nature et de la créature, et que ce mot est le mot définitif : l'illumination intérieure est pour Roger Bacon méthode scientifique, et dans le domaine même de l'expérience des sens, elle constitue une expérience, l'ultime et souveraine expérience. Lors donc que nous avons affaire en elle à une méthode, un autre historien se trompe lui aussi, quand il vient, en reconnaissant ici le mysticisme, nous parler de l'illumination « comme de quelque chose d'extravagant en ses sept degrés » (1) et quand il rappelle à son propos comme s'il leur accordait la même valeur, les vieux aphorismes, « qui non expertus est, non credit, non intelligit », « credo ut intelligam, credo quia absurdum », protestant qu'une telle idée de la connaissance est loin d'être un progrès au ^{xiii}^e siècle. Une telle illumination certes a pour objet les vérités de la foi, « les arcanes salutaires de la grâce et de la gloire », mais elle en donne au jugement de Bacon une connaissance bien et dûment certifiée, comme l'expérience sensible nous certifie les arcanes de la nature et ceux de l'art imitant la nature ; encore une fois, elle est une méthode de savoir, et la science intérieure qu'elle édifie est finalement et s'appelle la Sagesse théologique, comme la science expérimentale, œuvre de l'expérience extérieure, est et s'appelle finalement la Sagesse philosophique. Par où nous voyons qu'en faisant ainsi de la vie et des vues mystiques, la source même et la règle de toute certitude dans le double règne naturel et surnaturel, Roger Bacon nous montre bien de la façon la plus frappante comment au moyen âge et en particulier au ^{xiii}^e siècle, la contemplation se conciliait, chez un même esprit, avec les spéculations théologiques d'une part et la science positive d'autre part, au point d'être avec elles moins en unisson comme des ten-

(1) Prantl : *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867. Bd III, p. 124, note 568.

ances simplement parallèles qu'en intime et féconde union dans l'unité d'un même savoir et d'une même méthode de savoir, et nous passons naturellement ici sur une autre harmonie que la doctrine de Bacon nous illustre encore, celle, dans une même âme, de l'onction de la vie contemplative et de l'action de la vie morale et pratique. L'on a souvent trop volontiers opposé dans l'histoire de la pensée médiévale les effusions et les intuitions de la vie contemplative de l'âme aux efforts spéculatifs de la raison discursive, ou comme l'on dit, la Mystique et la Scolastique, parce qu'il règnerait une sorte d'antagonisme profond entre le Mysticisme et l'Intellectualisme religieux. Quoi qu'on puisse penser sur le fonds de cette opposition, c'est là, tout au moins, sur l'histoire, une vue systématique que l'histoire vient démentir quand elle est celle de la pensée au ^{xiii}^e siècle (1), et le moyen, pour le dire en passant, de juger en psychologue de la vie et de la pensée religieuses, sans prendre à témoin l'histoire qui vient apporter le document à nos observations et ajuster à la mesure des faits nos hypothèses ? D'Anselme de Cantorbéry par exemple à Thomas d'Aquin, tous les grands représentants de la pensée théorique, ont eu, sinon leurs traités, du moins leurs pages et leurs heures de mysticisme, cela non point en marge mais dans le corps même de leur édifice doctrinal et sans le moindre préjudice pour l'unité de leur inspiration, et réciproquement les représentants de la pensée mystique — faut-il citer les deux grands Victorins au ^{xii}^e siècle et Bonaventure au ^{xiii}^e ? — considéraient et pratiquaient l'onction comme la voie royale de la spéculation (2). Et l'on ne peut s'attendre, après tout, qu'il en ait été autrement dans une civilisation essentiellement religieuse, où comme tout gravitait dans la société autour de l'Eglise, tout gravitait auparavant dans l'homme intérieur autour du divin : c'était bien alors la même connaissance qui présidant aux raisonnements de la théologie spéculative, se retrouvait encore au fond des épanchements de l'âme dans sa vie spirituelle, et d'autre part, c'était bien le même amour inspirant et ravis-

(1) C'était l'avis du P. Denifle : *Eine Geschichte der christ. Mystik*, dans *Hist. polit. Blätter*, LXXV (1875), pp. 781 ssq, et c'est l'avis aussi de Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg 1911, Bd I^{er}, pp. 94 ssq ; 276 ; — Cf Krebs (E.), *Meister Dietrich (Theodoricus teutonicus de Vriberg)*, etc..., dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.*, Bd V, p. 126 ; — Delacroix : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au ^{xiv}^e siècle*. Paris 1900. Introduction, p. 10.

(2) C'est donc en commençant par bien convenir de ce fonds commun que l'on peut juger de l'individualité des philosophes et théologiens d'alors, les uns donnant plus à la spéculation, les autres plus à la contemplation : Roger Bacon subordonnait expressément la spéculation à l'onction et surtout à l'action, mais il se trouvait qu'à ses yeux celles-ci revalaient toutes deux au centuple à celle-là ce qu'elles lui devaient.

sant le mystique qu'on retrouvait déjà dans la première démarche de l'esprit en mal de spéculation théologique, qu'on retrouvait encore maintes fois au cours du développement doctrinal, qu'on retrouvait enfin souvent exprimé au terme de la dialectique, comme le fruit qu'on cueille et la fleur que l'on respire, pour reprendre une comparaison familière à Bacon, dans l'arbre dont on vient de parcourir et de mesurer la ramure; n'est-ce pas le même intellect en nous, comme le disait déjà si bien notre docteur, qui connaît le vrai puis l'aime aussitôt et l'accomplit ensuite sous forme de bien, et n'est-ce pas aussi le même intelligible dans les choses que cette vérité successivement spéculative, affective et pratique, comme il nous le dira bientôt lui-même dans sa doctrine du triple sens spirituel du vrai ? Que si l'on jette après cela condamnation sur cette opposition de la pensée mystique et de la pensée spéculative pour maintenir tout au moins l'opposition de la science positive et du mysticisme, il se trouve qu'on doit encore réviser ici son jugement d'après l'histoire pour le rendre aussi équitable que possible à la mémoire de Roger Bacon, car c'est le mysticisme du Docteur Admirable qui inspire sa science positive, et c'est sa science positive à son tour qui nous fait entendre son mysticisme dans ses notes originales : l'illumination intérieure considérée comme expérience va précisément nous attester l'un et l'autre, et l'étude de l'illumination dans sa contribution scientifique suit ainsi tout naturellement l'étude de l'illumination dans sa signification mystique pour être éclairée et achevée par elle, et pour l'éclairer à son tour encore et la parfaire.

CHAPITRE III

L'Expérience de l'Illumination intérieure

Sur les trois textes qui seuls nous parlent nommément de l'illumination intérieure au milieu de tous ceux qui plus ou moins directement concernent l'illumination chez Roger Bacon, il n'y en a que deux qui nomment expressément l'expérience de ou par illumination intérieure, et dans les deux cas il s'agit, à son propos, de méthode certificatrice, chaque fois pourtant avec assez de diversité pour qu'il faille encore le redire : dans le premier, l'expérience de l'illumination intérieure vient, avec l'expérience des sens extérieurs et au même rang qu'elle, certifier notre savoir, celle-ci, les arcanes de la nature et de l'art imitant la nature, celle-là, les arcanes sacrées de la grâce et de la gloire ; dans le second, elle obtient sur l'autre expérience la première place, en étant seule à vérifier définitivement les vérités et réalités qui ressortissent pourtant au monde corporel. C'est ainsi que nous allons la suivre, étudiant notre illumination d'abord comme seconde expérience en face de la première, puis comme expérience parfaite en face de l'expérience invinciblement imparfaite des sens, et cette double étude, celle d'une science tout intérieure faisant pendant à la science dite expérimentale, et celle de la science expérimentale dépendant de la science intérieure, nous ramènera pour conclure au mysticisme auquel nous amenait à l'instant la doctrine des sept degrés, mais à un mysticisme dont nous connaissons mieux les caractères et sentirons mieux surtout l'attachante inspiration.

§ I. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE, SECONDE EXPÉRIENCE

Bien qu'il parle de l'expérience tout court, « *experientia* » ou encore « *experimentum* », en confrontant les trois méthodes dans leur vertu certificatrice, Roger Bacon n'a traité, en fait, de la méthode expérimentale qu'en fonction et dans les termes de l'expérience sensible, et si nous avons nous-mêmes décrit déjà son expérience, ce n'est que sous la forme et dans les formules de cette expérience des sens. Il s'en faut pourtant que nous soyons condamnés, avec cette idée de l'expérience physique, à une idée toute particulière de l'expérience baconienne, et nous ne sommes pas, croyons-nous, sans avoir à travers l'expérience sensible une certaine idée générale de ce que notre docteur entend et pratique sous le nom général de méthode expérimentale. Il nous parle bien en effet de la méthode d'expérience dans le langage et avec les images de l'expérience extérieure, mais il nous dit aussi que cette méthode est double, et il nous le dit aussitôt qu'il vient de s'appliquer, comme il le fait, au cas du gel de l'eau, de la taille du diamant ou à celui des testicules du castor, après le cas du pouvoir comburant de la flamme ou le cas encore des propriétés du triangle; c'est donc qu'il entend bien un peu nous expliquer par eux dans ses caractères et procédés généraux, une expérience qui se dédouble en expérience des sens et en expérience de l'illumination, et il est assez naturel après tout qu'il illustrât ainsi par des exemples pris dans le monde sensible, une méthode qui ne s'appelait pas seulement l'expérience des sens extérieurs, mais allait s'appeler aussi, quand elle porte sur le monde intelligible, l'expérience de l'illumination intérieure, mystérieuse par son nom et bien mystérieuse en effet par sa nature. Et puis, est-il si sûr qu'il n'ait rien dit des procédés de l'illumination intérieure comme méthode et connaissance expérimentales, et les degrés de la science intérieure ne seraient-ils pas précisément les diverses modalités de notre expérimentation spirituelle ? De cette idée de l'expérience qui se dégage de l'expérience des sens, nous pouvons donc partir et nous demander si vraiment nous l'a retrouvons, et comment, à travers la science et l'illumination intérieures ; notre illumination répond-elle aux caractères de la méthode expérimentale ? l'historien de Roger Bacon peut alors conclure, et cela d'autant mieux qu'il n'a point pensé à l'expérience en faisant la théorie des sept degrés, et inversement à l'illumination en décrivant une première fois l'expérience, que l'illumination est une expé-

rience véritable et qu'elle s'appelle à bon droit, à côté de l'expérience des sens extérieurs, l'expérience de l'illumination intérieure.

Seule entre les méthodes, l'expérience pour trouver et prouver la vérité des choses, nous adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité (1). Elle emploie donc tous moyens et procédés qui peuvent nous ménager avec la réalité des choses une relation immédiate et sûre, et c'est ce par quoi elle commence ; à peine ce rapport est-il institué, qu'elle « sait » avec l'éclat soudain d'une lumière qui est celle même du vrai, car à cette immédiate impression des choses ménagée ainsi par nous sur nous, répond aussitôt l'immédiate ou intuitive perception de ce qu'elles sont en elles-mêmes dans leur singularité concrète, et cette intuition empirique est bien ce qui la caractérise, mais n'est pas encore ce qui la parachève, car l'expérience est de par l'impérieuse finalité du vrai, engagée dans l'action et tout ordonnée au bien et à l'utile : parce qu'elle sait donc le vrai, elle fait des œuvres conformes, et sitôt la vérité appliquée à son objet et expliquée par lui, elle l'applique avec son objet à la satisfaction de nos besoins : ces œuvres enfin et ces vérités ont pour caractère d'être éminemment merveilleuses et secrètes, et parce qu'elles sont à ce point sapientielles et opératives, la science expérimentale est la science des sciences et l'art des arts.

Par le dernier signe tout au moins qui caractérise chez Roger Bacon la méthode expérimentale, nous reconnaissons déjà notre illumination intérieure. Elle aussi porte sur des vérités et réalités essentiellement cachées, vérités sacrées de la grâce et de la gloire qui concernent toute l'œuvre de notre salut, et comme dit Roger, les desseins mystérieux de la volonté divine, réalités du monde spirituel et surnaturel, Dieu, le Christ, la Vierge, les Anges, les âmes bienheureuses, les âmes damnées, le purgatoire, etc..., toutes vérités devant lesquelles notre intelligence se trouve naturellement comme l'œil de la chouette devant la lumière du soleil, et pour lesquelles aussi bien nous disions déjà que notre illumination était, entr'autres raisons, essentiellement mystique par son objet (2). Que sera-ce quand ses connaissances et visions accompagnent dans nos âmes la vie divine, et qu'à travers les degrés parcourus par nous de la grâce sanctifiante, nous nous élevons du même pas dans la voie où resplendissent toujours plus pures et toujours plus riches les divines illuminations ! C'est bien ici ou jamais que la connaissance est secrète, puisqu'elle est essentiellement sacrée, et à ce

(1) *Necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem* » ; — *Hist. Rev.*, p. 502.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; — *Ibid.*, II, p. 384 ; — *Compend. Phil.*, p. 405 ; — *Hist. Review*, p. 508 ; — *Metaphys.*, pp. 36-37.

degré tout au moins où elle couronne nos ascensions spirituelles par les splendeurs de l'extase, elle doit être — et c'est la parole même de notre docteur après celle de l'Apôtre — tenue expressément comme un secret : ineffables, les vérités alors entrevues ne le sont plus peut-être pour l'heureux privilégié qui est monté jusqu'à la cime de la contemplation, mais il ne lui est pas permis d'en parler à ceux qui demeurent encore dans l'énigme et l'apparence ; la science intérieure avec ses profondeurs et ses sublinités, est une science d'arcanes.

Sur cet objet maintenant, l'illumination intérieure nous confère des clartés souverainement certificatrices, et comment peut-elle ainsi nous certifier, sinon parce que ces vérités et réalités d'un monde deux fois transcendant étant en elles-mêmes et par elles-mêmes les plus lumineuses, « manifestissima in sua natura », sa lumière est leur lumière même rayonnant sur nos âmes sans se réfracter en elles ni se réfléchir sur elles, comme c'est le cas en effet de la connaissance édifiée sur la sainteté (1). Nous voilà donc immédiatement sous la splendeur des choses divines, et nous les voyons comme elles sont, non pas que nos visions soient alors sans ombre, car elles sont celles de la grâce et non celles de la gloire, et il est écrit que l'homme, sauf peut-être l'homme ravi pour un moment aux conditions de la vie du temps, ne jouira de la vision parfaite que dans la béatitude ; mais enfin elles sont des regards directs jetés sur les insondables abîmes de la divinité (2) ; que dis-je ? Nos perceptions ne sont même plus celles d'une vision à distance d'un être et d'un monde qui resteraient à notre endroit sur leur transcendance ! Dieu est en nous par la grâce dont il nous sanctifie, et sanctifiés par sa grâce, nous nous édifions en lui, et c'est de ce Dieu surnaturel surtout que l'on peut dire après l'Apôtre que nous sommes en lui et que nous vivons et que nous nous mouvons en lui, progressant dans sa vie à travers sept degrés, les sept degrés de notre déification, mais aussi de notre illumination, car dans ce contact intime d'âme à âme et de personne à personne — songeons surtout aux sens spirituels, aux béatitudes, aux fruits de l'Esprit et à ce don de sagesse en particulier qui nous rend sensible la suavité de la présence divine (3), — nous le connaissons en quelque sorte comme nous nous connaissons nous-mêmes, nous éprouvons

(1) *Op. Maj.*, II, p. 162.

(2) Ce caractère d'« immédiation » qui appartient à l'illumination intérieure, a été bien vu par un historien comme Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVII, Heft. 1, p. 30.

(3) Cf Guillaume d'Auvergne : *Tractat. De Virtutibus*, cap. XI. Opera. Aureliae 1674, T. I, p. 147, col. II.

toujours plus la vérité de nos vues sur lui en éprouvant toujours mieux la réalité de sa vie en nous, bref nous l'expérimentons (1), le sentant et le goûtant d'autant mieux que cette lumineuse et savoureuse sagesse est moins chez nous le fait de l'intelligence que le fruit de la vie unitive du cœur : l'illumination intérieure, c'est pour nos âmes que veulent savoir les arcanes de la Sagesse divine, la grâce même de la contemplation qui les fait voir.

Et les moyens, pour nous, de nous ménager cette grâce illuminatrice ? Nous laissons à Bonaventure sa doctrine des « exercices méritoires » qu'on ne saurait retrouver sûrement dans la doctrine baconienne de ces « exercices » qui nous font pratiquer tous ou plusieurs degrés de la science intérieure ; mais nous savons déjà que la sainteté s'accompagne chez le fidèle d'incomparables visions sur le monde surnaturel, et la sainteté c'est l'œuvre sans doute surtout de la grâce divine, mais c'est notre œuvre à nous aussi qui par notre bonne volonté collaborons avec la volonté de Dieu (2) ; nous savons encore que la vertu est chez l'infidèle le gage d'admirables illuminations et qu'elle polarise sur les âmes pures les rayons qui s'irradient sur nous du monde intelligible et spirituel (3), et voilà les « œuvres certificatrices » ; et voici maintenant les instruments de notre certification, car en vérité il y a pour nous des instruments qui font notre science intérieure comme il y en avait qui contribuaient à la science expérimentale : ces instruments sont les Sacrements qui découlant comme des charismes de la plénitude du Christ crucifié, assurent à l'âme sa vie et ses visions spirituelles, et entre tous les Sacrements, celui de l'Eucharistie dont notre franciscain nous dit avec sa piété de moine (4) qu'il est la plus certaine des vérités, qu'il doit être pour l'âme l'objet de ses désirs enflammés, d'incessantes supplications et d'attentes ferventes, l'objet aussi de tous nos hommages et de nos honneurs, des transports de notre joie et de notre dévotion, de notre contemplation et de notre foi, bref le mystère que nous devrions demander passionnément à Dieu, s'il ne nous en avait pas gratifiés, et que

(1) Est-il donc si puéril, comme l'a cru le P. Fleming (*Ruggero Bacon e la Scolastica*), dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, an VI, Fascicol. 6, p. 568), que Bacon ait ainsi appliqué l'expérience aux vérités et réalités surnaturelles ?

(2) *Op. Maj.*, I, p. 402.

(3) Cf Guillaume d'Auvergne : *De Universo*, Secundae Partis, Pars III, cap. XIX. Opera 1674, T. I, p. 1054, col. II 6 ; — Cf Première Partie, chap. III, § II, pp. 135-137.

(4) Piété notée avec justice par Fleming, *art. cit.*, p. 570. Bacon ne devait participer au sacrement de l'autel qu'au même titre que les simples fidèles, car il est douteux qu'il ait reçu les ordres sacrés ; Cf Little : *Roger Bacon Life and Works*, dans *Bacon Essays contributed by various writers*. Oxford 1914, p. 6.

nous devrions acheter au prix de notre vie (1). Sans doute Roger Bacon n'a pas traité du Sacrement de l'Autel en fonction expresse de l'illumination intérieure ; quand il en parle, c'est soit à l'occasion de sa théorie du temps pour critiquer une interprétation accréditée du mystère de la Transsubstantiation (2), soit pour conclure de ce qu'il est méconnu et profané, à l'ignorance et à la corruption morales des ses contemporains (3), soit surtout à propos d'apologétique pour s'attacher à prouver en lui par l'Écriture, la Tradition, l'enseignement des docteurs, les miracles et la raison, le mystère du Christianisme le plus attaqué par les impies et le plus exposé aux doutes des fidèles (4) ; mais l'apologiste, le moraliste, le théologien sont les mêmes chez Bacon que le mystique de la science intérieure, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas ne pas relever chez lui, à propos de ce mystère, certaines expressions bien significatives pour l'historien de l'illumination. A celui qui la connaît et qui l'aime et qui la pratique, l'Eucharistie fait tout avoir et savoir de ce qui concerne le salut (5) : elle est donc la source vive où l'âme puise les clartés qui l'illuminent sur les vérités de la grâce et de la gloire, et ces clartés sont, nous le savons, celles de l'illumination intérieure. L'Eucharistie nous défie et nous christifie (6), et parce qu'elle nous édifie ainsi en Dieu et en son Christ, elle favorise merveilleusement les vues de la contemplation : le Verbe qui illuminait déjà tout homme venant en ce monde, n'est-il pas alors en nos âmes, y habitant lui-même en personne ? Présent en nous, il nous présente donc en lui toute vérité, car splendeur du Père, il est la splendeur du vrai, et l'on ne voit pas en vérité comment cet enseignement ne serait pas celui de Roger Bacon, quand il était l'enseignement d'un autre docteur de l'illumination que notre auteur connaissait bien et pratiquait comme son maître, Guillaume d'Auvergne (7) : l'Eucharistie est la grande pourvoyeuse des illuminations spirituelles et des illuminations les plus parfaites de toutes, celles de l'extase.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 396.

(2) *Op. Minus*, pp. 145-148 ; p. 188.

(3) *Compend. Philos.*, pp. 400-401.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 396-403 ; — *Op. Tert. frag. Duhem*, pp. 177-178.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 396 ; 400 ; — *Compend. Phil.*, p. 401. — A propos de la formule baconienne, « hoc scito, omnia sciuntur », voir une paraphrase intéressante dans un Sermon de Saint-Bonaventure : *De humanae cognitionis ratione, anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883, pp. 75-79.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 403 ; — *Compend. Phil.*, p. 400.

(7) *De Universo*, *Secundae Partis*, Pars I, cap. XXXIX, T. I, p. 838, col. H et 839, col. I A.

Guillaume, il est vrai, parlait ici de l'illumination en général sans bien

Quant à l'effet de notre illumination intérieure, nous avons assez dit déjà qu'elle fait une science, intérieure comme elle, science des vérités et réalités souveraines du monde surnaturel, et science souveraine aussi des vérités et réalités du monde naturel ; mais il nous faut ajouter encore qu'elle nous confère une efficace merveilleuse : dans l'ordre du salut d'abord, car si nous voyons ainsi les vérités de la grâce et de la gloire, c'est pour les pratiquer et pour les vivre suivant l'imprescriptible finalité de la vérité surnaturelle qui est de promouvoir notre salut ; dans l'ordre de la nature ensuite, car l'âme comblée par sa sainteté des lumières intérieures de l'illumination divine, jouit d'une puissance incomparable et quasi discrétionnaire sur les forces et les éléments du monde. Là encore, Roger Bacon n'a pas expressément ordonné à sa doctrine de l'illumination la curieuse doctrine qu'il professe lorsqu'il nous reconnaît le pouvoir d'opérer des merveilles sur la nature animée et inanimée ; en fait, une telle vertu appartient naturellement pour lui à l'âme comme naturellement lui appartient déjà la connaissance directe du monde spirituel, puisque ces deux pouvoirs d'agir directement sur le monde sensible et de connaître directement le monde supra-sensible, sont en elles, en somme, deux cas de la grande loi de la multiplication des espèces (1), et s'il en parle tant, c'est pour mettre hors de cause devant les attaques de certains contemporains la vraie Science Expérimentale et le Grand Art véritable, en les distinguant des fausses sciences et des arts fallacieux de la Magie (2), ou

distinguer entre l'illumination naturelle de la raison et l'illumination surnaturelle de la grâce : mais ce qui est vrai de la première, convient à plus forte raison à la seconde, et nous reviendrons bientôt d'ailleurs sur cette distinction des deux illuminations chez Bacon. — Le Docteur Admirable par ailleurs ne parle pas de ces causes physiques et physiologiques de l'illumination, dont Guillaume fait si grand cas, lesquelles rappellent assez les pratiques de la Théurgie néoplatonicienne et nous feraient recouvrer comme à volonté la vue spirituelle : telles l'influence des tempéraments mélancoliques [*De Universo*, *Secundae Partis*, Pars III, cap. XIX. Opera, T. I, p. 1054, col. I F], celle de certain sommeil, de certaines médecines, de la cécité, des exercices de l'ascèse [*Ibid.*, p. 1053, col. II C ; p. 1055, col. I A ; p. 1056, col. I F. N. ; p. 1057, col. II D] ou encore l'inspection de certains miroirs [p. 1053, col. II C]. Nous ne pouvons pas ne pas noter pourtant ce qu'il nous dit occasionnellement du pouvoir merveilleux de la musique, en citant l'exemple d'Elisée (*Op. Tert.*, p. 234) et celui du bienheureux François (*Ibid.*, p. 298) et ne pas songer à certain chapitre XX du Traité *De Universo* (*Secundae Partis*, Prima pars) auquel l'évêque de Paris donne pour titre « De virtute musicae et quod anima sit in horizonte duorum mundorum et de revelationibus diversis per diversa media. » (Opera I, p. 1056 sq.).

(1) *Op. Tert.*, pp. 96-99 ; — *Epistola de secret. oper. artis et naturae*, pp. 528-531.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 391 sq. — Cf *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. III, § II.

encore pour promouvoir avec ces œuvres de puissance les nouveaux moyens d'une Apologétique victorieuse, d'une défense efficace de la Société chrétienne et d'une conquête peu onéreuse des nations infidèles (1), ou enfin pour montrer, à l'occasion de l'étude des langues, la prodigieuse vertu de la parole. Et pourtant il assigne au plein et bienfaisant exercice de cette puissance naturelle certaines conditions que l'on ne peut pas ne pas relever, quand on suit à la trace partout dans son œuvre son idée de l'illumination. Nous le notions déjà, à ce propos, des prérogatives de la pratique morale : la vertu, condition des grâces illuminatrices, est aussi la condition de grâces opératives, et elle n'est pas seulement illuminatrice par elle-même, elle est aussi par elle-même éminemment opérative, au sens où ce mot s'entend chez Bacon, celui d'œuvres de puissances ordonnées à la satisfaction de nos besoins. Que sera-ce quand il s'agira non plus seulement de la vertu de l'homme, mais de la sainteté du Chrétien ! L'âme alors peut commander à la nature, la nature lui obéira (2), sans que la puissance propre de l'homme s'efface pour cela le moins du monde devant la puissance de Dieu ; — de telle sorte que le Saint, tout à l'heure le plus grand savant, est maintenant un autre magicien, une façon d'enchanteur à la parole duquel, car c'est à la parole surtout que revient tout le pouvoir des miracles, les créatures animées et inanimées répondent pour nous servir elles-mêmes et nous permettre de servir le Créateur (3). Vraiment notre franciscain est bien fils de l'aimable Saint des prodiges, Saint François d'Assise, et sa science intérieure, la science sublime, est aussi le plus merveilleux des arts, celui du thaumaturge.

Résumons : l'expérience des sens extérieurs a pour objet les arcanes du monde céleste et sublunaire ; elle les sait, parce qu'elle nous en ménage l'intuition physique, et pour les savoir ainsi elle emploie des moyens, procédés et instruments, dont la vertu est de nous mener au nom de la vérité des choses aux choses elles-mêmes dans leur réalité, et dès qu'elle les sait, elle fait des œuvres qui sont des merveilles : c'est en tout cela et pour tout cela qu'elle est une expérience et que sa science s'appelle la science expérimentale. L'illumination intérieure a pour objet les arcanes du monde supra-sensible et surnaturel ; elle les sait parce qu'elle nous en ménage

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 122-125.

(2) « Natura obedit cogitationibus et affectibus animae, maxime sanctitati ». *Op. Maj.*, I, pp. 402-403.

(3) Citons avec Bacon l'exemple de Sainte Scolastique, exemple que nous relevons dans son *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*. édit. Steele, p. 4.

une intuition toute spirituelle, et pour les savoir ainsi, elle a ses propres œuvres de science et jusqu'à des instruments dont le plus parfait est l'Eucharistie, instruments et œuvres dont l'effet est, pour savoir le divin, de nous édifier en Dieu, tout comme nous ne pouvions mieux savoir par l'expérience si le feu brûlait qu'en approchant de lui quelqu'un de nos membres ou quelque objet combustible ; elle n'est pas enfin sans nous faire opérer des œuvres merveilleuses, et ces merveilles ont toute l'apparence des miracles : elle est donc en tout cela et pour tout cela, elle aussi, une expérience comme l'expérience des sens extérieurs, et en conséquence elle peut s'appeler dorénavant pour nous l'expérience de l'illumination intérieure.

L'illumination intérieure pourtant dont s'aide ainsi l'intelligence pour connaître avec certitude le monde supra-sensible, est-elle ou fait-elle si bien une intuition qui correspondrait dans l'ordre spirituel à l'intuition, dans l'ordre physique, des sens extérieurs dont s'aide le même intellect pour connaître la vérité des choses corporelles ? car Roger Bacon, après tout, ne nous a point dit expressément qu'elle était ou faisait une connaissance intuitive. Il ne l'a pas dit jusqu'ici, mais il va nous le dire maintenant, et c'est en l'entendant que vont se nouer, devant nous, entre ses deux doctrines de la connaissance et de l'expérience intérieure, les mêmes rapports qui s'étaient noués déjà entre ses deux doctrines de la connaissance et de l'expérience extérieure. L'âme, dans sa condition naturelle, est insensible au rayonnement sur elle du monde spirituel ; de ce monde pourtant elle reçoit directement les espèces, mais elle ne s'aperçoit pas qu'elle les reçoit, et elle ne perçoit donc rien par elles « primo intuitu » des réalités supra-sensibles ; la cause en est le corps dans lequel elle est ensevelie, et ce sont les corps qu'elle perçoit de prime abord et intuitivement, et c'est par les corps qu'elle arrive à la connaissance des choses non corporelles ; comme l'a si bien compris Aristote, il faut qu'elle tire par abstraction du sensible, l'intelligible... à moins qu'une illumination spéciale n'intervienne qui instaure ou plutôt qui restaure au profit de notre esprit le régime des purs esprits chez qui les espèces des choses spirituelles sont aussitôt et aussi directement perçues qu'elles sont reçues (1). Cette illumination spéciale c'est manifestement l'illumination intérieure, et cette illu-

(1) *Op. Tert.*, p. 192 ; — *Communio Natural.*, Lib. I, Pars III, p. 175. — Cf *Op. Tert.*, p. 180 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 107-108 ; — *Compend. Phil.*, pp. 407-408. Sur cette impossibilité de notre part de la vision du monde spirituel sans illumination divine, cf Guillaume d'Auvergne : *De Universo*, Secundae Partis I, Pars, cap. XIX, p. 1056, col. I H ; cap. XX, p. 1057, col. I C ; *De Anima*, cap. VI, Pars 33. *Opera II*, Suppl., p. 193 ; — *Ibid.*, cap. VII, Pars VI, p. 211.

mination qui nous fait ainsi intuitivement connaître est et s'appelle dès lors à bon droit, à côté de la première expérience, une seconde expérience, celle de l'illumination intérieure : la doctrine de la méthode procède bien pour la seconde fois chez Bacon de sa psychologie de la connaissance humaine, et du même coup transparaissent, à travers ses attaches psychologiques, ses attaches et son inspiration historiques. Roger Bacon tient en somme, nous le savons (1), pour une pensée fameuse qu'il pouvait connaître depuis le temps qu'elle était parvenue à l'Occident latin, pensée qu'il devait d'autant mieux connaître qu'il tenait plus pour l'enseignement traditionnel et qu'il s'accommodait mal en conséquence du patronage nouveau d'Aristote, celle de l'âme située à l'horizon de deux mondes, et c'est cette même pensée qui se trouvait au fond de son idée de la connaissance que nous retrouvons naturellement encore au fond de son idée des deux expériences : entend-il en effet en nous enseignant comme il le fait sa doctrine d'une double méthode, nous dire autre chose que ce que nous disaient déjà son maître, incontesté ici tout particulièrement (2), Guillaume d'Auvergne pour lequel une vision intérieure des choses spirituelles devait répondre de la part de l'esprit à la vision extérieure par notre corps des choses corporelles (3), et avant celui-ci, Hugues de Saint-Victor par exem-

(1) Cf *Première Partie*, chap. II, § II, p. 100; — chap. III, § II.

(2) Comme nous l'avons montré assez maintes références précédentes que nous aurions pu multiplier.

(3) *De Universo*, secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Opera I, p. 816, col. I F. G.: « Quia igitur visus exterior etiam secundum ipsum Aristotelem creatus est ad videndum visibilia, necesse habet concedere et de visu interiori, hoc est intellectu quod necesse est ipsum creatum esse ad videnda, hoc est, ad intelligenda intelligibilia... Ipse Creator benedictus est in seipso velut mundus intelligibilis et exemplar lucidissimum omnium et propter hoc in Ipso lucidissime videntur omnia ab his qui eum ad nudum et absque medio intuentur, nec speculum tantum est intuentibus ipsum, immo etiam lux irradiantissima sua irradiatione immediata, perficiens et illuminans intellectum omnem cui suâ dignatione concesserit ut illum sic intueatur. » A comparer avec les deux formules des deux textes, capitaux ici, que nous avons relevés chez Bacon dans l'*Opus Tertium* et les *Communia Naturalium* : « Sed tunc, quantum est de potestate intellectus nostri, sine speciali (seu spirituali) illuminatione, non possumus intelligere huiusmodi, nisi per privationem corporalium et temporalium et non per positionem. » C'est donc en faisant dans la force du terme, abstraction et table rase des choses corporelles (par la purification morale entr'autres moyens) et non en les cherchant par la voie de l'abstraction à partir des choses corporelles, que nous pourrions percevoir (grâce à une illumination divine spéciale) les choses spirituelles. Ce qui n'empêche pas la connaissance, la connaissance certifiée du moins, des choses sensibles, d'être pour nous l'occasion de la connaissance des choses suprasensibles, puisque la vérité surnaturelle est le dernier mot de la vérité de la créature, mais cette manière, faut-il le dire, n'est plus du tout celle du Stagyre.

ple, dont la « *ratio ab interiori formata* » et l'« *imaginatio deorsum informans rationem* » rappellent à l'historien de l'illumination baconienne l'intellect qui pour savoir le monde naturel « doit être aidé » par les sens extérieurs, et l'intellect qui pour savoir le monde surnaturel « doit être aidé » par l'illumination intérieure (1). Mais il le dit à sa manière qui est celle du philosophe de l'expérience, et s'il reprend le thème augustinien de la Science et de la Sapience, car l'on ne peut pas ne pas reconnaître encore ici l'influence souveraine d'Augustin, c'est pour faire de l'une et de l'autre un savoir tout expérimental : l'âme par ses deux visages reçoit de l'un et de l'autre monde leurs espèces respectives ? Qu'elle braque donc en quelque sorte sur le monde sensible le faisceau de ses facultés sensibles, sur le monde intelligible le regard de son intelligence, et en les voyant ainsi tous les deux en face, elle les connaîtra d'une connaissance certaine parce qu'affectée du signe de la vérité; elle les saura parce qu'elle les expérimentera. C'était la pensée conséquente d'un Augustinien fidèle à la fois à son maître et à sa propre inspiration personnelle, mais c'était la pensée conséquente aussi d'un Arabisant fervent (2), qui ne pouvait guère ne pas être sensible chez les Arabes à leur souci de l'expérience, de l'expérience physique et de l'expérience mystique (3), si sensible même qu'on peut se demander s'il ne leur doit pas largement, avec ses procédés d'expérimentation, jusqu'à ce goût de l'expérience qui le caractérise. Et c'est ainsi que le Docteur Admirable, dans sa doctrine des deux expériences, est encore à sa façon, par Augustin et par les Arabes, un disciple de Plotin, auquel d'ailleurs il se rattache lui-même pour ainsi dire, en se réclamant expressément du Pseudo-Ptolémée qui, dans son *Centiloge*, nous parle d'une double voie pour arriver à la vraie connaissance des choses, l'une par l'expérience philosophique, l'autre par l'inspiration divine, celle-ci incomparablement la meilleure (4).

(1) Cf *Patr. Latina*, T. 177, p. 189 v.

(2) Rappelons qu'Avicenne entr'autres est pour notre Bacon une des grandes autorités de l'illumination spéciale: *Op. Maj.*, II, p. 243, — à côté d'Augustin: *Op. Maj.*, III, p. 74.

(3) Cf Manser: *Roger Bacon und seine Gewährsmänner*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theolog.* Bd XXVII, Hef. 1, p. 8.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 169-170. Le *Centilogium* ou *Centiloquium* est un résumé du grand recueil d'astrologie judiciaire de Claude Ptolémée qui s'appelle le *Tetrabildon* ou *Quadripartitum*, et ce résumé est vraisemblablement apocryphe. Roger Bacon s'y réfère encore ailleurs (*Op. Maj.*, I, pp. 243-244; 386; 389), notamment dans son *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum* (cap. V, pp. 9-10; 11. edit. Steele), et dans sa glose sur le *Secret des Secrets* (Pars II, cap. 30, pp. 108; 109; 110, édit. Steele), et on le trouve aussi cité par Guillaume d'Auvergne (Cf N. Valois, *Guillaume d'Auver-*

Mais une difficulté s'élève, et c'est cette contribution de l'histoire qui nous l'apporte. Nous nous rappelons l'illumination, dans laquelle Dieu intellect agent de nos âmes se comporte comme le dispensateur des idées éternelles : elle est expressément immédiate, et par cette irradiation sur nous des divines idées, elle fait donc naturellement rayonner les vérités et réalités du monde spirituel; mais précisément l'illumination qui fait resplendir directement le monde supra-sensible sur nos âmes vient de constituer devant nous l'illumination intérieure, de telle sorte qu'illumination intérieure et illumination universelle ne sauraient plus maintenant être bien distinguées, et que devient dès lors tout ce qui nous avait jusqu'ici témoigné qu'elles constituaient une double illumination divine ?

C'est un fait que chez Roger Bacon l'illumination de Dieu intellect agent est générale, tandis que l'illumination intérieure est expressément spéciale ; qu'elle est naturelle et nécessaire, tandis que l'autre est gratuite et ne ressortit point à la nature ; qu'elle nous donne enfin la vérité de la Philosophie, tandis que la seconde nous confère avec la vérité sacrée le dernier mot de la vérité philosophique. Mais c'est un fait aussi que Guillaume d'Auvergne ne nous parle que d'une illumination qui semble confondre en elle l'illumination classique d'Augustin et l'illumination intérieure de Bacon (1), et qu'il en est de même de Robert de Lincoln, pour autant du moins que nous pouvons en juger par les textes que nous avons pu colliger de lui sur la question de l'illumination divine (2). Or Guillaume d'Auvergne et Robert Grosseteste étaient pour Roger Bacon au nombre des anciens docteurs qui furent les grands maîtres ès-illuminations. Il semble donc que leur pensée ait dû être sur ce point particulier aussi la sienne, et l'on peut le présumer d'autant mieux que Jean de la Rochelle, un vieux maître encore et un franciscain de la vieille école, enseignait la doctrine d'un intellect agent propre à l'homme pour la connaissance des choses de la nature, et d'un Dieu intellect agent de nos âmes pour la con-

gne, Paris 1880, p. 201), mais nous n'avons pu trouver la citation de Bacon dans la traduction latine qu'a donnée du Centiloge, Joachim Camerarius (Nuremberg 1535) à la suite du *Tetrabildon*.

(1) *De Universo*, *Secundae Partis*. Pars I, cap. VIII. Opera I (1674), p. 816, col. I F G ; — Pars III, cap. XIX, p. 1053, col. II D, et p. 1054, col. I E et col. II G.

(2) Cf son *De Veritate* où Robert enseigne que l'on ne voit rien en fait de vérité que dans les idées éternelles, les méchants comme les bons bénéficiant de cette illumination immédiate. Cf. Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Grossetête*, dans *Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalters*. Bd IX, pp. 133 ; 134 ; 137 ; 138. — Cf. du même : *Die Philosophie des Robert Grosseteste*. Bd XVII. Heft 4-6.

naissance des choses divines (1), tout comme notre Bacon en somme pour lequel l'intellect suffisait, en s'aidant des sens, quand il s'agissait de connaître le monde corporel, mais une illumination était nécessaire pour l'aider dans la connaissance du monde spirituel, illumination qui était une grâce infuse, comme celle, au dire même du disciple d'Alexandre (2), de l'illumination conférée par Dieu intellect agent de nos âmes pour la connaissance des choses divines.

Roger Bacon ne reprend pas, que nous sachions, sans rien lui ajouter ni sans lui conférer surtout une autre vigueur, la pensée de Guillaume d'Auvergne dans la question des degrés de la science et de la sanctification intérieures, et par exemple encore nous ne trouvons pas chez lui grand chose de ces étranges conditions physiques et physiologiques de l'illumination auxquelles Guillaume accorde tant de place et tant de crédit, et nous savons par ailleurs que notre moine s'est mépris sur la pensée de l'évêque de Paris en s'autorisant de sa doctrine de l'intellect agent ; il ne pense pas de même, comme Jean de la Rochelle quand celui-ci recourt pour la connaissance seulement des choses divines à une illumination que Dieu ferait rayonner sur nous comme l'intellect agent de nos âmes (3), puisqu'il fait lui-même expressément de cette illumination de Dieu intellect agent, l'illumination qui préside seulement à la connaissance philosophique, et qu'il réclame pour la connaissance des vérités du monde spirituel et surnaturel, une autre illumination appropriée où Dieu ne se comporte plus pour les âmes seulement comme leur intellect actif ; il peut donc fort bien aussi ne pas penser comme eux sur une double modalité de l'illumination divine, mais penserait-il sensiblement comme eux, que nos deux illuminations ne seraient pas moins à distinguer, et il suffit pour retrouver notre Bacon, voire même pour confirmer ici sa pensée, d'entendre, à défaut de Robert de Lincoln, Jean de la Rochelle et surtout Guillaume d'Auvergne encore

(1) *Summa De Anima del Fratri Giovanni della Rochelle*, édit. Teofilo Dominichelli. Prato 1882. Pars II, chap. 37. — Cf Manser : *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVI. Heft 3, pp. 308-315.

(2) *Summa De Anima. Ibid.*, « Respectu hujus veritatis summae et respectu horum intelligibilium quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens, et hujus illuminatio est gratiae infusio ad contemplanda divina ». Illumination de la grâce qui n'exclut point, mais inclut une illumination naturelle préalable.

(3) L'illumination, pour la connaissance du monde des esprits, étant conférée à nos âmes par l'ange qui est ainsi leur intellect agent, — sans préjudice d'un intellect agent que nous aurions en propre pour la connaissance de notre vie spirituelle.

plus explicite en l'espèce que le grand disciple d'Alexandre de Halès. Jean enseigne bien l'existence d'une illumination que Dieu dispense aux âmes comme leur intellect agent pour leur faire connaître les choses divines et qui chez elles est donc une grâce infuse, « gratiae infusio », mais il reconnaît aussi parfaitement l'existence d'une autre illumination, illumination cette fois divine par sa cause seulement et non plus par son objet, car Dieu la fait rayonner sur les âmes et sur toutes en leur infusant peu à peu les intelligibles qui leur permettent de connaître les choses, et illumination en conséquence toute naturelle, « illuminatio naturae, non gratiae vel gloriae » (1), répondant bien à l'illumination classique Augustinienne (2) et donc à l'illumination commune de l'augustiniste Bacon, comme la première correspond pour sa part à l'illumination intérieure baconienne, dont nous présumons même le mode d'action d'après le mode de l'illumination correspondante de Jean — le mode intuitionniste, — comme nous pouvons aussitôt présumer le mode d'action de l'illumination commune d'après le mode de l'illumination correspondante chez le vieux maître franciscain — le mode simplement causal ; — ce que va nous confirmer expressément l'enseignement de Guillaume d'Auvergne : pour lui la même lumière divine a beau rayonner sur tous, tous voient par elle sans qu'elle soit vue de tous, ceux-là seuls la voyant en faveur desquels d'abord est disposée la libéralité divine et qui se sont d'autre part disposés à voir ainsi par l'emploi de moyens appropriés, dont la méditation, la prière et la pureté du cœur, pour ne pas parler d'autres dispositions singulières (3). Lors donc que Roger Bacon tiendrait pour la même doctrine que Jean de la Rochelle et Guillaume d'Auvergne, il faudrait ainsi comprendre sa pensée : il n'y a, de la part de Dieu, en fait d'illuminations que la vaste illumination qui rayonne sur les âmes ; elle les fait connaître toutes, mais elle ne se fait pas connaître de toutes ; quand elle fait voir simplement les esprits, elle est et s'appelle l'illumination générale ; quand elle se fait voir de certains seulement, elle est et s'appelle l'illumination spéciale, et nous retrouvons nos deux illuminations, l'illumination universelle et l'illumination intérieure, celle-là collaborant avec nous pour

(1) *Summa De Anima*. Pars I. III, p. 108, édit. Dominichelli ; — Cf. Manser, *art. cit.*, pp. 315-324.

(2) Il va sans dire en effet que c'est à Augustin et en particulier à ses Soliloques que Jean se réfère ici, esquissant même à ce propos une curieuse comparaison entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine dans leur rapport respectif à l'illumination divine. Cf. Manser, *art. cit.*, p. 322.

(3) *De Universa*, Secundae Partis, Pars I, cap. VIII. Opera I, p. 816, col. I G ; — Pars III, cap. XIX, p. 1054, col. I E ; G ; col. II E G H ; — *De Anima*, cap. VI, Pars 32. Op. II, Suppl., p. 191.

nous faire connaître la vérité philosophique, celle-ci nous mettant à même de voir, et de voir à même, un monde dont nous savons par Bacon lui-même qu'il s'appelle le monde intelligible, « *sacculum intelligibile* », de la tradition néoplatonicienne et le monde surnaturel de la pensée chrétienne. Et c'est justement surtout en raison de cette intuition qu'elle nous ménage, que l'illumination intérieure fait si bien pour le Docteur Admirable une expérience, expérience dont il importe encore à ce point de vue capital, de mettre particulièrement en valeur la conception symétrique, à n'en pas douter, de celle de l'expérience sensible. Parce qu'en raison de sa débilité naturelle, l'intelligence dans la connaissance du monde sensible appréhende plutôt l'universel (1) dont la débilité convient en effet à la sienne, l'universel n'étant pas la vraie réalité, laquelle est constituée par la chose seule dans sa singularité concrète (2), elle a besoin d'être « aidée » pour connaître la vérité physique, et elle l'est par l'expérience des sens extérieurs, qui nous fait saisir à même la réalité singulière concrète (3), car la commune irradiation des idées éternelles ne fait pas une connaissance certifiée ; mais débile, l'intelligence l'est aussi et plus encore dans la connaissance du monde supra-sensible où elle appréhende seulement les reflets des vérités et réalités spirituelles ; elle a donc besoin d'être « aidée » pour connaître les choses supra-sensibles dans leur vérité, et — toujours parce que l'illumination générale des idées éternelles n'y peut suffire, et que seule y suffit une intuition mystique répondant dans son ordre à l'intuition physique dans le sien — elle l'est par une illumination supérieure qui nous fait saisir en effet à même dans leur réalité les choses du monde intelligible : conséquemment l'illumination intérieure est bien, et est bien nommée, l'expérience de l'illumination intérieure.

§ II. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE, EXPÉRIENCE SOUVERAINE

Que l'illumination intérieure soit l'expérience souveraine, la chose est manifeste en un sens, celui-ci : par la sublimité des vérités et réalités qu'elle nous fait connaître, par l'incomparable grandeur de la vie où elle puise ses visions, par l'éminente dignité d'un instrument de sanctification et de savoir tel que l'Eucharistie ou encore par le prix et la miraculeuse efficace des œuvres qui attestent sa science et sa puissance, l'expérience

(1) Cf. *L'Expérience physique* chez R. Bacon, chap. II, § II, p. 131.

(2) *Ibid.*, § I, p. 68-69.

(3) *Ibid.*, § I : L'intuition empirique ; § II, pp. 130-132.

de l'illumination l'emporte sur l'expérience des sens, comme l'emporte sur le monde de la nature, le monde supra-sensible et surnaturel. Mais c'est un autre sens que comporte la pensée de Roger Bacon, et une méthode après tout est moins excellente de l'excellence de son objet que de celle de la vérification qu'elle en opère. Non pas certes que notre expérience intérieure certifie mieux la vérité sacrée que l'expérience extérieure ne vérifie les secrets de la nature : tous ces regards qu'elle nous ménage sur le divin, ne vont pas, nous le savons, sans ombre et sans mélange, et tout au plus peut on dire d'un Saint-Paul et des rares privilégiés qui le suivent jusqu'aux cîmes du ravissement, qu'ils ont vu la pure lumière de la Sagesse Incrée (1) ; il en est de même pour sa part de l'expérience des sens dont l'intuition, nous le savons encore, n'est pas plus définitivement exhaustive de son objet que celle de l'illumination n'est exhaustive de l'objet divin : toutes deux sont plus parfaites que de pures et simples connaissances, car elles font des connaissances certifiées, mais elles sont en même temps invinciblement imparfaites comme toute connaissance humaine avant la béatitude (2). L'illumination intérieure pourtant se trouve certifier plus éminemment les vérités du monde physique que ne le fait elle-même l'expérience extérieure, et c'est en cela précisément que réside le problème de la souveraineté de notre illumination comme méthode : comment donc l'illumination qui fait la science intérieure, parfaite elle l'expérience des sens qui fait la science dite expérimentale, et devient-elle de ce chef l'expérience parfaite ?

La question s'est posée déjà à propos de la nécessité de l'illumination intérieure : de l'expérience des sens en effet, Bacon nous dit qu'elle ne peut se suffire à elle-même à cause de sa difficulté, et nous savons que cette difficulté et cette insuffisance ne sont point celles d'une connaissance qui manquerait des caractères d'une science véritable ou encore qui ne mettrait point en œuvre une véritable expérience, ou même qui demeurerait inévitablement déficiente au seul et simple titre de connaissance humaine ; peut-être, disions-nous, sont-elles faites des difficultés et insuffisances qui s'attacheraient à la première expérience en raison du caractère occulte très spécial de son objet, objet constitué en effet par des propriétés très particulières des choses (3), qui sont distinctes des fameux quatre éléments avec leurs quatre qualités et sont ignorées comme telles du vulgaire des savants lesquels ne traitent de la nature que par raison démonstrative

(1) *Op. Maj.*, III, p. 22 ; *Ibid.*, II, p. 271.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 23.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Conclusion : L'Expérience et l'Occulte, pp. 175-177.

ou par des expériences imparfaites et débiles, si elles ne sont pas ignorées du vulgaire auquel il arrive en effet de connaître ces merveilleuses propriétés secrètes (1) et de les connaître, au dire d'Arnauld de Villeneuve (2), avant le savant, par la voie de l'expérience ou par celle de la révélation, — une présomption qui n'implique pas pourtant que la seconde expérience conduise nécessairement plus loin dans ce domaine naturel que la première, et donc que la première ne se suffise aucunement sans la seconde (3); et c'est pourquoi, sans plus nous en prendre à la première expérience comme telle, nous cherchions ailleurs ses difficultés et insuffisances pour les trouver surtout, toutes ces explications jugées, dans les insuffisances et difficultés qui s'attachent, dans l'expérience des sens, à notre connaissance du seul fait qu'elle est une connaissance purement naturelle qui n'est point éclairée des lumières de la foi, mais nous anticipions alors sûr la réponse, et c'est cette réponse maintenant que nous sommes en état d'établir : l'expérience de l'illumination est souverainement certificatrice dans l'ordre de la nature sous la vertu précisément de ces vérités et réalités souveraines qu'elle nous fait connaître si bien dans l'ordre surnaturel.

Pour bien comprendre la pensée baconienne, il faut remonter jusqu'aux principes qui sont ici l'assise de la doctrine, et les considérer sous l'aspect tout théologique où ils ont inspiré notre docteur, sinon sous la forme philosophique qu'ils n'ont guère comportée sous sa plume, pour fonder, à propos du savoir et de la méthode du savoir, une conception vraiment typique à la fois de l'homme et de son temps.

Feuilletons le livre de l'Écriture. Il est la révélation expresse du divin et du salut ; aussi les vérités qui s'y trouvent les toutes premières, concernent-elles Dieu, sa volonté rédemptrice, tous les mystères et les desseins qui s'y rattachent, bref l'économie tout entière de la grâce et de la gloire.

(1) Cf. *Ibid.*, p. 176 ; chap. II, § II, p. 75, et chap. III, § I, p. 139.

(2) Cf. *Première Partie*, chap. II, § II, p. 85, note 3. Cette idée d'Arnauld sur la possibilité pour l'homme de connaître par révélation comme par expérience les secrets de la nature, nous édifie sur la fortune à la fin du XIII^e et au commencement du XIV^e siècle de la pensée correspondante de Bacon, pensée qui n'était point personnelle à notre moine et qu'on retrouverait par exemple dans le curieux Illuminisme de Guillaume d'Auvergne. Nous n'avons pu, à ce propos de l'expérience, bénéficier de l'étude magistrale de Lynn Thorndyke (*A History of Magic and experimental science during the first thirteen Centuries of our era*. New-York, 1923) qui paraît, notre volume étant sous presse et notre étude sur l'Expérience physique étant imprimée.

(3) De fait, l'élixir de vie que les Patriarches ont connu par révélation, peut être connu par qui a foi dans les possibilités de l'art et ne craint pas de dépenser sa peine et ses ressources, et il l'a été par le pouvoir de la Science expérimentale. Cf. *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*. Cap. 7, p. 24.

Mais à côté de ces vérités divines, l'esprit humain en relève aussi d'autres qui s'adressent à lui d'emblée : elles intéressent la créature dans sa nature et ses propriétés, et Roger Bacon entend par là les êtres et les phénomènes du monde physique, comme il entendait tout à l'heure, en nous parlant de « ce qui concerne la volonté de Dieu », l'ordre surnaturel tout entier. Or, ces vérités naturelles comprises dans les Livres Saints, comprennent bel et bien toutes les vérités de la nature ; l'Ecriture en effet contient la Révélation primitive, et nous avons reconnu déjà comme un fait sur lequel d'ailleurs nous aurons encore à revenir, que la Révélation originelle avait été encyclopédique, donnant, comme dit Roger, avec la vérité divine, toute la sagesse de la philosophie. Tous les êtres et tous les faits du monde céleste et de notre monde sublunaire se trouvent donc consignés dans le livre de la Révélation, qu'ils y soient eux-mêmes inclus directement ou dans leur semblable ou dans tous leurs cas particuliers ou seulement d'une façon toute générale (1). Hâtons-nous de le dire : ils n'y sont point pour eux-mêmes, et c'est encore notre illumination intégrale primitive qui nous le témoigne ; ils sont là thésaurisés pour les vérités de la grâce et de la gloire qu'ils doivent servir (2). Mais s'ils sont ainsi tout ordonnés à l'intelligence des vérités sacrées, ils ne sont en conséquence définitivement intelligibles que par elles, et l'Ecriture en rapportant tout ce qu'elle nous dit des créatures à des desseins surnaturels, nous dit finalement tout d'elles (3). Elles ont donc, par delà leur intelligibilité propre, une autre intelligibilité plus parfaite et plus vraie que celle que la philosophie met tout son labeur à dégager (4), et cette intelligibilité surnaturelle est le dernier mot de leur vérité naturelle : toutes les vérités de la nature sont dans l'Ecriture, et elles y sont chacune dans la plénitude de leur vérité.

Tel est le principe, ou mieux le fait historique de la Révélation originelle interrogé sur le sens ultime de la vérité naturelle, et voici maintenant son expression familière, expression qui sans doute redouble chez Roger singulièrement sa valeur, du fait que celui-ci semble bien renfermer toute la nature dans les Livres Saints. L'Ecriture a deux sens, un sens littéral, physique ou naturel constitué par la vérité humaine, un sens

(1) *Op. Maj.*, III, p. 51 : « Omnis creatura in se vel in suo simili vel in universali vel in particulari, a summis coelorum usque ad terminis eorum ponitur in Scriptura... » ; — Cf. *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(3) Cf. Saint-Bonaventure : *Breviloquium*. Prologue.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 52.

mystique ou spirituel constitué par la vérité divine (1). Si l'esprit ne peut s'entendre que par la lettre, la lettre surtout ne peut s'entendre que par l'esprit : la vérité des créatures trouve son explication dernière dans la vérité sacrée, ou pour varier sur la formule traditionnelle avec Bacon lui-même qui se pique ici (ce souci est visible tout particulièrement dans les deux premières parties de l'*Opus Majus*) d'un certain souci de la forme littéraire, la philosophie réside avec son plein sens et sa pleine vertu dans le sens littéral de l'Écriture, parce qu'elle est alors parée des mystère sacrés de la grâce et de la gloire (2), et comme rachetée, sous l'éclat et les couleurs de cette parure, de son humaine déchéance ou insuffisance (3).

Toute une conception du monde procède de cette idée théologique, et elle nous semble bien, l'outrance de Bacon mise à part ainsi que la théorie de la science et de l'expérience qui va s'ensuivre, la conception chrétienne en somme de l'Univers, suivant laquelle toutes les créatures n'ont été faites que pour servir l'homme afin qu'il serve Dieu (4). Le Livre de l'Écriture en effet va nous édifier sur le Livre, en quelque sorte, de la Nature, et c'est ce dernier maintenant qu'il faut ouvrir. Feuilletons-le donc à son tour en longueur pour ainsi dire et en largeur : les êtres et les phénomènes s'y tiennent les uns les autres, et leurs rapports constituent précisément sa trame et comme son texte, texte intelligible, car puisqu'ils existent les uns par les autres, ils s'expliquent les uns par les autres, et cette intelligibilité est la vérité naturelle même, texte intéressant partant dont Bacon s'est en fait, plus que beaucoup de ses contemporains, passionnément attaché à déchiffrer la lettre et les énigmes, et dont l'intérêt pourtant n'est pas en droit si évident, devant le mysticisme baconien et

(1) Ci-joint nombre de passages où Bacon nous parle nommément du sens littéral qu'il appelle aussi le sens naturel et physique, et du sens mystique ou spirituel : *Op. Maj.*, III, p. 51; — *Op. Maj.*, I, pp. 175; 185; 187; 210; 238; — *Opus Maj.*, II, pp. 160-161; 220; — *Op. Minus*, pp. 354; 357; 376; 389; — *Op. Tert.*, pp. 81-82; 101; 203-204; 227; — *Compend. Stud. Theolog.*, p. 51.

(2) « Nobilior sensus gratiae et gloriae » : *Op. Min.*, p. 376.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Tota philosophiae virtus jacet in sensu litterali sacris mysteriis gratiae et gloriae decorata, tamquam quibusdam picturis et coloribus nobilissimis redimita ».

(4) Bonaventure formule naturellement ce principe à propos des sens spirituels de la vérité naturelle : *Breviloquium*, Prolog. § 4, n° 5, — et l'on n'est pas d'ailleurs sans le relever çà et là sous la plume de Bacon : *Op. Maj.*, I, p. 381 : « omnia propter hominem »; — *De Multipl. Specier.*, p. 453 : « Homo propter quem facta sunt caetera ». N'oublions pas de noter ici la pensée de Saint Paul que l'homme n'a pas été seul à être relevé par le Christ, mais la Création tout entière, rétablie par lui après avoir été viciée aussi par le péché (*Epistol. ad Romanos* : cap. VIII, v. 19-22).

certaines de ses maximes, qu'on ne doive pas disculper, le moment venu, s'il vaut bien aux yeux de Bacon en lui-même et pour lui-même. Mais ce regard du savant ne peut être, qu'un regard de surface, si l'on songe à la mission sacrée dont est revêtue cette vérité naturelle dans la Révélation ; aussi doit-il être complété par un autre jeté sur notre univers dans le sens en quelque sorte de la sublimité ou de la profondeur, et la nature sous cette perspective qui s'ouvre alors, laisse transparaître aux yeux éclairés déjà par l'Écriture, sa relativité providentielle. Les êtres et les faits continuent bien d'exister et de s'expliquer les uns par les autres, mais derrière ces rapports de façade, un rapport nouveau intervient avec un autre monde, le monde surnaturel, en sorte que la Nature voile en quelque sorte et recouvre sous toutes et chacune de ses vérités, ce même coefficient de valeur surnaturelle que dévoile ou découvre plus ou moins explicitement l'Écriture sous les espèces d'une vérité naturelle toute littérale ordonnée à une vérité toute spirituelle : de ce sens ou orientation surnaturelle, la vérité physique tire un sens correspondant ou signification conforme, et comme cette finalité est pour elle le dernier mot de son existence, cette intelligibilité est pour nous le dernier mot de sa vérité. Cette idée de l'ultime, foncière et imprescriptible relativité de la vérité naturelle à l'ordre surnaturel, va fournir maintenant chez notre auteur une belle carrière, en inspirant comme on le prévoit, toute une doctrine du savoir et donc de la vraie méthode pour savoir.

C'est toute une théorie de la science d'abord qui s'en dégage, théorie dont nous pouvons, en attendant mieux (1) condenser déjà les éléments en formules lapidaires. La vérité naturelle a une âme, la vérité surnaturelle, et elle n'est intelligible qu'autant qu'elle en est animée, et qu'elle est partant « informée » dans sa science propre, la science expérimentale, de la science divine, la science intérieure : telle la Philosophie par rapport à la Théologie. La vérité surnaturelle a son tour a un corps, la vérité naturelle, et elle n'est connaissable à notre humaine intelligence que sous les espèces de cette enveloppe sensible où elle s'incarne : telle la Théologie par rapport à la Philosophie ou aux sciences de la nature. Ces deux vérités enfin, ce corps et cette âme, constituent dans l'ordre du vrai, une sorte d'individualité synthétique, une vérité unique de l'unité du Dieu révélateur, principe et fin de toute illumination, et de l'unité d'une même humanité illuminée : telle la science unique et parfaite, la Sagesse ou Sapience chrétienne.

(1) Cf. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, chap. II : Le Savoir.

C'est en second lieu surtout toute une théorie de l'expérience. Voici par exemple le phénomène de l'arc-en-ciel, vérité naturelle s'il en est une qui a retenu entre toutes la curiosité scientifique de Roger Bacon (1) et de plusieurs de ses contemporains ou successeurs immédiats comme Thierry de Fribourg et Witelò (2), après celle, nous dit-il, d'Aristote, de Sénèque et d'Avicenne : quelle est dans sa lettre sa vérité physique et qui en détient le dernier mot ? A la cause, première entre toutes les autres, la cause finale, tout honneur : quelle est donc la cause finale de l'arc-en-ciel ? C'est une abondante et violente consommation de l'eau. Nous constatons en effet qu'à son apparition les nuages se résolvent en gouttes innombrables et que l'eau se dissipe dans l'atmosphère, sur la mer et sur la terre. Mais l'eau ne se consomme ainsi que sous la vertu de quelque cause : quelle est-elle ? Ce ne sont pas les nuages dont l'amas ne constitue que la cause matérielle du phénomène : ce sont les rayons du soleil, mais non des rayons dont la projection, pour employer le langage de Bacon, est seulement incidente. Rappelons-nous, en effet, que la consommation des eaux doit être abondante; or il n'y a que des rayons concourants qui puissent exercer une action assez forte pour résoudre violemment une quantité d'eau considérable; mais seuls concourent les rayons qui se réfléchissent et se réfractent, et nous tenons ainsi dans la réflexion et la réfraction des rayons solaires la cause efficiente du phénomène, cause qui nous servira, dès lors, à expliquer, à l'aide de figures et angles et lignes « la vérité des couleurs et de la forme » de l'arc-en-ciel : les trois causes étant connues qui président à son apparition, le phénomène est scientifiquement expliqué.

Maintenant qui nous fait connaître ainsi cette vérité naturelle ? Le fait brut tombe sous l'exercice du sens de la vue ; quant à la cause matérielle et à la cause efficiente, elles sont l'objet d'une observation diligente et copieuse, bref de toutes les applications et de tous les moyens de l'expérience sensible, mais à condition que cette dernière soit inspirée

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 52-53; — *Op. Maj.*, I, pp. 212-214; — *Opus Maj.*, II, pp. 173-201; — *Op. Tert.*, p. 83; — *Ibid.*, *Frag. Duhem*, pp. 138-147. — Cf. Seb. Vogl : *Die Physik des Roger Bacon*, Erlangen 1906, pp. 80-85; — Krembs : *Roger Bacon Optik*, dans « *Natur und Offenbarung Zeitschrift* », Jahrg. 1900.

(2) Cf. Hellmann : *Neudrucke von Schriften und Karten für Meteorologie. Petrus Peregrinus de Magne. Theodorich von Freiburg : De Iride*, Berlin 1893; — Engelbert Krebs : *Meister Dietrich (Theodoricus teutonicus de Friberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters*, Bd V, Heft. 5-6; — Joseph Würschmidt : *Theodoricus Teutonicus de Friberg : De Iride et radialibus impressionibus*, *Ibid.* Bd XII, Hef. 5-6; — Cl. Baemker : *Witelò. Ein Philosoph und Naturforscher d. XIII Jahrhundert.*, *Ibid.* Bd III, Heft 2.

par la cause finale, car n'oublions pas qu'elle a été conduite à voir dans les rayons solaires réfléchis et réfractés la cause efficiente de la résolution de l'eau par cette considération que l'eau devait être dissipée abondamment et violemment dissipée. Or qui nous donne connaissance de cette cause finale ? La Révélation. Nous savons en effet, d'après l'Ecriture, que l'arc-en-ciel a été produit pour dissiper l'abondance des eaux du déluge, suivant la parole du Seigneur que nous lisons au livre de la Genèse : « Je poserai mon arc dans les nuées du ciel pour que le déluge soit désormais conjuré. » Et comme l'abondance des eaux était alors à son comble, on conçoit que le tout-puissant ait eu recours à la force des rayons concourants de son soleil, rayons réfléchis et réfractés. La Révélation nous conduit ainsi de la cause finale à la cause efficiente et à la cause matérielle, et par elles à l'explication définitive du phénomène : elle détient le dernier mot de la vérité physique de l'arc-en-ciel. L'on comprend après cela que des philosophes comme Aristote et Avicenne se soient perdus ici dans les obscurités et avouent même leur ignorance : ils étaient des infidèles et leur expérience sensible était invinciblement insuffisante ; l'on comprend de même que la plupart des Latins continuent d'errer, voyant par exemple dans la diversité de la matière des nuages, la raison des couleurs et de la position qu'elles prennent : ils n'ont pas assez scruté l'Ecriture et leur expérience est pour cette raison condamnée à ne jamais se suffire. Ce qui est vrai de l'arc-en-ciel, l'est de toute créature, « et ila est de omni creatura » (1) ; le physicien pourra, sous la vertu de l'expérience sensible, connaître les choses de la nature comme vraies, il ne pourra jamais par elle les connaître dans leur ultime vérité (2), à moins d'être gratifié par Dieu d'une illumination spéciale.

Cet exemple nous édifie lumineusement (3) sur la doctrine, singulière dès l'abord, d'une expérience intérieure qui vient parfaire l'expérience

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53.

(2) *Op. Tert.*, p. 83 ; — *Op. Maj.*, I, p. 214 : « Veritatem creaturae ultimam » ; — *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Potestatem ultimam sapientiae creaturarum ».

(3) Il est le seul que nous ayons trouvé de bien caractérisé chez Bacon, mais on pourrait relever les éléments d'un autre, quand il convainct les Astrologues de s'être abusés en enseignant la densité du ciel étoilé, justement parce qu'ils n'ont pas fait de théologie, la théologie nous disant en effet que le neuvième ciel est le ciel aqueux et que c'est lui seulement qui possède la densité requise pour terminer la vision, le ciel des étoiles (le huitième) étant pénétré à la fois par l'espèce de la vision et celle de la double sphère céleste qui entoure la terre (le neuvième et le dixième ciel) [*Op. Maj.*, II, pp. 62-63 ; — *Op. Tert.*, *Fragm. Duhem*, p. 80] : là encore, « la considération physique » (*Op. Min.*, p. 376) reçoit aide et secours de la considération théologique.

extérieure et devient de ce chef l'expérience parfaite. Toute créature du monde matériel a dans la double acception du mot (intelligibilité et finalité) un sens divin, mystique ou surnaturel ; ce sens tout spirituel ne peut être trouvé par l'expérience sensible, toute naturelle, physique et humaine, et comme par la cause finale qu'il nous révèle, il commande le jeu secret de la cause efficiente, il fait de notre expérience philosophique une expérience physiquement insuffisante et imparfaite, « non plene certifiat de corporalibus et de spiritualibus nihil attingit » ; il est accessible seulement à une expérience du même ordre qui, inventoriant le trésor où il est contenu sous la vertu d'une illumination spéciale, a qualité pour le connaître. En deux mots, la vérité naturelle n'est vraie en son fond que par la vérité surnaturelle, elle ne peut donc, s'il n'y a d'autre méthode certificatrice que l'expérience, être définitivement vérifiée que par une expérience surnaturelle, et voilà pourquoi — au titre surnaturel, — et comment — par la vertu de la cause finale — l'illumination intérieure parfait l'expérience des sens, et voici maintenant comment nous croyons qu'elle est aussi l'expérience parfaite. Tant vaut l'immédiate perception de l'expérience, tant vaut l'expérience elle-même qu'elle caractérise. Or, l'expérience des sens nous donne, dans la vérité naturelle, seulement l'intuition de son enveloppe sensible : elle est donc invinciblement superficielle, malgré ses moyens propres qui dépistent et découvrent les propriétés occultes, et elle mériterait à ce titre, sans pourtant que Roger Bacon ait entendu la qualifier ainsi pour cette cause, son nom d'expérience extérieure, puisqu'elle ne pénètre pas au-delà de l'extérieur des choses du monde corporel. L'illumination, au contraire, nous fait percevoir dans la vérité naturelle son intime esprit et par lui nous déchiffre l'énigme de son texte littéral ; elle est donc exhaustive de sa vérité, et elle s'appellerait bien elle aussi à ce point de vue, intérieure, toujours sous la réserve susdite : l'expérience de l'illumination intérieure réalise, comparativement à l'expérience des sens et dans son domaine même, la perfection de l'expérience et de la science.

Bacon nous a lui-même, avec ses principes et avec cet exemple, aidés à comprendre comment la seconde expérience était l'expérience souveraine ; mais il s'en faut pourtant que nous ayons vu saillir encore l'aspect le plus intéressant ici de sa pensée. C'est à ce sens spirituel, sanctifiant pour ainsi dire la vérité des choses (1), qu'il faut s'attacher maintenant pour comprendre notre illumination dans sa signification et valeur expérimen-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53, « sacris mysteriis gratiae et gloriae tamquam redimita ».

tales, comme nous nous étions attachés déjà aux autres sens spirituels, ceux de l'âme sanctifiée, pour entendre la même illumination en ses degrés. Jusqu'ici le sens mystique des choses concernait pour nous la vérité comme telle et s'adressait à la seule intelligence : or, il intéresse non seulement la connaissance, mais aussi et surtout la pratique et l'amour.

Les créatures, disions-nous, ont été faites par l'homme afin qu'il serve Dieu. Or le servons-nous vraiment si nous leur demandons seulement de nous le faire connaître ? Nous devons encore et surtout par elles l'aimer et pratiquer le bien qui nous concilie la vie et la vision du divin. Il y a donc trois sens spirituels : par le premier, la Créature ou l'Écriture en son sens littéral nous enseigne qu'il faut et ce qu'il faut croire, c'est le sens allégorique ; par le second, le sens moral ou tropologique, elle nous fait entendre qu'il faut et comment agir ; par le troisième enfin, elle nous incline à nous attacher à Dieu et à nous unir à lui par la charité, et ce sens s'appelle à bon droit anagogique (1), parce qu'il sollicite les élans de notre cœur et son ascension vers le pur amour unitif. Sens allégorique, anagogique ou moral, il s'agit toujours avec ce triple sens, ne l'oublions pas, de vérité et d'une seule et même vérité qui se trouve affectée de par sa signification surnaturelle d'un triple coefficient, coefficient de pure intelligibilité spéculative, coefficient d'action et coefficient d'onction. Telle est l'idée bonaventurienne du triple sens spirituel des choses (2), et si nous définissons ainsi ces trois sens d'après Saint-Bonaventure, c'est qu'il est acquis déjà que le Docteur Admirable s'est inspiré dans sa doctrine des sept degrés de la science intérieure, de la même pensée que le Docteur Séraphique ; telle est encore, sensiblement du moins, l'idée thomiste (3), et Bonaventure et Thomas continuaient en cela

(1) « Quasi sursum ductio », dit Saint Bonaventure. *In Breviloq.* Prolog. § 4, n° 1.

(2) Il y a en effet un certain « jeu » dans la notion respective des trois sens spirituels chez le Docteur Séraphique : tantôt ils sont distribués systématiquement suivant les trois vertus théologales, le sens tropologique revenant alors à la charité (*Collat. in Hexaem.* II, nos 11-18; *Ibid.* XII, nos 11-13), tantôt ils sont distingués plus naturellement suivant les puissances de l'âme qu'ils intéressent, le sens anagogique s'adressant au cœur (*Breviloquium.* Prolog., § 4, n° 5; — *Itiner. ment. in Deum, cap. IV*, n° 6; — *De reduct. art. ad theolog.*, n° 5); mais ce jeu est sans importance, étant commandé par tous les raisonnements de convenance auxquels se prête successivement la virtuosité mystique du grand franciscain.

(3) *Summa Theolog.* I, Pars Quaest. I, art. X; — *Quodlibet* VII. Quaest. VI, art. 1, 2, 3; — Cf. aussi *IV Sent.*, Dist. XXI. Quaest. I, art. 2. Quaestiuicula 1 ad 3; — *De Potent.*, Quaest. IV, art. 1. — Saint Thomas distingue les trois sens dans l'Écriture suivant qu'elle nous enseigne à bien agir (sens moral) ou nous conduit à croire, et cela soit que l'Ancien Testament soit la

une tradition qui remontait à travers Hugues de Saint-Victor, Saint-Jérôme et Saint-Augustin, jusqu'à l'exégèse Origénienne (1); telle est aussi l'idée baconienne (2), et elle va prendre maintenant une valeur et une signification singulières, en contribuant pour sa part à parachever la doctrine de l'expérience et de l'illumination.

Notre illumination intérieure nous donne le sens spirituel des choses ; elle nous donnait tout à l'heure leur sens allégorique, et nous l'avons vue à l'œuvre dans la certification de la vérité naturelle de l'arc-en-ciel ; pourquoi ne nous donnerait-elle pas aussi leur sens tropologique et anagogique ? En cherchant bien chez Bacon, nous trouvons certain passage (3) qui n'est pas sans nous montrer comment elle nous infuse à ce double point de vue, affectif et pratique, l'intelligence spirituelle de la créature. Quoi de plus littéral et de plus positif que cette vérité mathématique, la Géographie rentrant pour Roger Bacon dans les Mathématiques : le Jourdain coule de l'Est à l'Ouest et se trouve situé à l'Orient de Jérusalem qu'une distance assez courte sépare de la mer ; entre la Cité sainte et le fleuve, l'on rencontre en partant du Jourdain, la ville de Jérico et sa plaine, puis le mont des Oliviers, enfin la vallée de Josaphat ? Or les sens mystiques sont incomparablement beaux qu'elle symbolise. Le Jourdain, c'est le monde parce que le monde passe comme un fleuve et qu'il aboutit à la mort comme le Jourdain à la mer morte ; la ville de Jérico figure la chair, suivant l'interprétation des Pères ; le mont des Oliviers signifie la sublimité de la vie spirituelle en raison de son altitude propre de montagne, ainsi que la suavité de la dévotion en raison de ses olives ; la vallée de Josaphat doit s'entendre de l'humilité parce qu'elle est une vallée et symbolise aussi, pour répondre à la signification hébraïque du mot Josaphat, une voie qui chemine devant les yeux de la Majesté

figure du Nouveau (sens allégorique ou typique), soit que l'Ancien et le Nouveau figurent l'Eglise triomphante (sens anagogique). Sa notion des sens spirituels ne laisse pas transparaître cet esprit ascétique et surtout mystique dont est tout inspirée celle de Bonaventure.

(1) Hugues de Saint-Victor : *De Scripturis et Scriptoribus sacris*, cap. III, ssq. ; — *Erudit. didascal.* V. cap. II ssq. ; les trois sens sont pour notre Victorin le sens littéral ou historique et le double sens allégorique et anagogique qui constituent le sens spirituel. — Saint Jérôme : *V Comment. in Ezech.* XVI. 30 ssq. — Saint Augustin : *De utilitate credendi*, II, 5 ; *De vera religione*, 50. — Origène : *In Genes.*, Homil. XVII, n° 9 et *In Levitic*, Homil. V., n° 5.

(2) *Compend. Stud. Theolog.*, p. 51 ; — *Op. Min.*, p. 389. Bacon se réclame avec insistance en cela des Pères et des anciens Docteurs. *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Op. Minus*, p. 389.

(3) *Op. Maj.*, I, pp. 185-187 ; — *Op. Tert.*, pp. 203-204.

Souveraine ; quant à Jérusalem, elle signifie la vision dans la paix, et se dit moralement de l'âme sainte qui jouit de la paix du cœur, allégoriquement de l'Eglise militante et anagogiquement de l'Eglise triomphante. Une fois ses termes transposés ainsi dans leurs équivalents spirituels, notre vérité géographique revêt, dès qu'on les rapporte les uns aux autres, une signification et une valeur sacrées, et voici la traduction mystique de cette lettre aride, semble-t-il, de la Nature et de l'Ecriture.

Celui qui veut, de l'Orient à l'Occident de sa vie, parvenir à la paix du cœur et pour cela être un membre fidèle de l'Eglise dispensatrice de la paix spirituelle et mériter dès lors d'appartenir à la Jérusalem céleste séjour de la paix éternelle, doit commencer par se dégager du Jourdain, c'est-à-dire du monde, soit en se l'assujettissant comme les séculiers, soit en renonçant à lui totalement comme les religieux. Mais ce n'est là que le premier degré de la vie spirituelle et de beaucoup le plus facile. Une fois le monde dompté, il faut s'en prendre à la chair dont on ne se dépouille pas aussi facilement que du monde, car c'est une ennemie que nous portons avec nous et en nous-mêmes ; qu'on ne l'attaque pas pourtant inconsidérément avec une fougue qui ne saurait tenir en pareille guerre. Jéricho n'est-elle pas dans la plaine ? Nous devons donc nous mortifier avec méthode et raison, afin que dans un corps ainsi ménagé, notre âme évite les revanches d'une pénitence excessive (1) et demeure disponible pour les élévations de la vie spirituelle. Une fois libérés de la chair et du monde, nous sommes au seuil de la vraie vie, et nous y entrons, en gravissant le mont des Oliviers, c'est-à-dire en pratiquant les ascensions intérieures de l'âme, en atteignant par elles la cime de la perfection et en savourant toutes les douceurs de l'oraison et de la contemplation ; mais la vallée de Josaphat s'ouvre sur les flancs mêmes de la colline sacrée, et c'est elle que nous devons traverser, c'est dans l'humilité que nous devons passer notre vie pour nous trouver enfin dans la Jérusalem d'ici bas, paix de l'âme sanctifiée, et en vue la Jérusalem de nos désirs, la cité de la béatitude éternelle. Maintenant que le sens spirituel est tiré du sens littéral, qui nous fait connaître l'un et l'autre ? Le Jourdain, le mont des Oliviers, la vallée de Josaphat, les deux villes de Jérusalem et de Jéricho, tout cela est ou peut être l'objet de nos sens, et nous avons en particulier un des grands moyens de l'expérience extérieure, le témoignage des pèlerins et des Croisés qui ont eu de la Terre Sainte l'expérience visuelle ; mais l'excellence, les facteurs, l'ordre de la vie spirituelle, cette Jérusalem

(1) L'ascétisme de notre Mineur anglais est, comme on le voit, « bien entendu », et il y aurait peut-être là un élément pour juger de son « Spiritua-lisme » éventuel.

céleste de la gloire, cette Jérusalem terrestre de la grâce, etc..., tout cela ne rentre-t-il pas dans l'ordre de ces vérités sacrées dont nous savons déjà que nous ne pouvons les connaître sans une révélation divine ? C'est bien l'illumination intérieure qui nous certifie tropologiquement et analogiquement notre vérité de la Géographie biblique. Roger Bacon, il est vrai, n'entend guère par cet exemple certifier spirituellement la vérité géographique d'une partie des lieux saints, comme il l'a fait plus haut pour la vérité physique de l'arc-en-ciel : il veut simplement illustrer la nécessité des Mathématiques pour l'étude de la Théologie, la Science sacrée n'étant rien autre chose que la science de la Sainte-Ecriture dans ses sens spirituels, comme la Philosophie en somme la science de la même Ecriture dans son sens littéral, et son dessein ne serait-il même pas l'inverse de celui que nous lui prêtons, puisqu'il s'attache à montrer comment le sens littéral nous donne l'intelligence du sens spirituel (1) ? Mais justement pour notre Docteur ces deux choses sont corrélatives que la vérité naturelle certifie humainement par sa lettre la vérité surnaturelle et que la vérité surnaturelle à son tour certifie divinement la vérité de la nature par son esprit ; la vérité sacrée revaut donc à la vérité naturelle sous la forme d'une certification mystique cette certification qu'elle vient de recevoir d'elle sous la forme d'une certification physique, et encore une fois une telle vérification spirituelle est le fruit de la Révélation et de l'illumination intérieure, son interprète.

Nous comprenons après cela comment l'illumination intérieure est définitivement l'expérience parfaite. Les choses dans la Nature, dont la Sainte-Ecriture est en son sens littéral, la parfaite réplique, n'ont pas seulement un sens divin qui s'adresse à notre intellect spéculatif ; elles ont encore deux autres sens qui, une fois connus, nous portent à brûler d'amour pour Dieu et à servir ses lois par la pratique. Or à cette triple intelligibilité des choses, l'illumination intérieure répond en nous donnant la triple intelligence spirituelle ; elle épuise donc la vérité de la Créature, dans les limites encore une fois où la connaissance humaine peut ici-bas être exhaustive, et dès lors l'idéal du parfait expérimentateur c'est toujours le savant épris des choses et des faits dans leur singularité même, et non des vains discours d'une creuse dialectique, fervent des œuvres de sagesse, initié aux secrets les plus merveilleux du monde céleste et sublunaire, critique des arts mensongers et des faux savoirs (2), bref

(1) *Op. Tert.*, pp. 203-204 : « ...Per loca corporalia, ... loca spiritualia... ».

(2) *Op. Tert.*, pp. 46-47.

le Maître des expériences extérieures, tel Pierre de Maricourt ; mais c'est aussi le saint assoupli à la discipline de l'action morale et savourant l'onction de la vie spirituelle, fervent d'oraison et avide d'ascensions divines, l'ascète et le mystique, le Maître en un mot des expériences intérieures, tel le vénérable évêque de Lincoln de pieuse mémoire, exemplaire par sa sainteté de tous les prélats de son temps (1) et parfait en toute sagesse et toute expérience (2). Robert Grosseteste n'était pas un moine, encore qu'il ait assisté tout particulièrement de sa sollicitude les premiers mineurs lors de leur établissement à Oxford, mais nous ne sommes pas sans soupçonner que ce physicien doublé d'un mystique ou ce mystique versé dans la physique devait être pour notre Bacon surtout le moine. N'est-il pas assez significatif en effet que ce qu'il relève et célèbre chez les plus grands philosophes de la Gentilité, c'est qu'ils aient vaqué à l'oraison et, tel Aristote, qu'ils se soient retirés du monde pour s'adonner à la science par la vertu (3), ou n'est-ce pas encore significatif qu'il loue Pierre de Maricourt d'avoir dédaigné honoires et honneurs qui l'auraient détourné de pratiquer l'expérience avec fruit (4) ? Faut-il rappeler aussi toute sa maieutique intellectuelle, et entre autres principes, que l'orgueil et la volupté sont les deux ennemis singuliers de l'illumination, les deux vœux monastiques qui les conjurent devenant dès lors, en libérant l'âme, le gage même et le ressort d'un labeur scientifique rémunérateur ? Roger par ailleurs savait trop, et d'expérience personnelle, combien étaient nécessaires au savant les ressources matérielles, pécuniaires ou autres, pour ne pas sentir tout le prix d'un état où la pauvreté de tous est la garantie de la richesse commune, laquelle devient de ce chef disponible pour les travaux d'un chacun. Surtout la profession religieuse était pour lui la pratique même de la perfection surnaturelle (5), quoi qu'en aient dit à l'époque depuis une vingtaine d'années, les docteurs séculiers de l'Université de Paris (6), et elle thésaurisait donc les ressources non plus seulement matérielles, mais spirituelles du savoir tout entier (7). Moine,

(1) *Compend. Phil.*, pp. 431-432.

(2) Cf. Felten : *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des XIII Jahrh.*, Fribourg 1887, pp. 103-108 ; — Francis Stevenson : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*. Londres 1889, pp. 319-337 ; — Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*. Paris 1908, p. 287.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 244 ; — *Compend. Philos.*, p. 423.

(4) *Op. Tert.*, p. 47.

(5) *Compend. Phil.*, p. 431.

(6) *Ibid.*, p. 429.

(7) Sans doute le Poverello d'Assise, pour reprendre la formule même de Saint Bonaventure : *In Hexaem*, coll. XXII, n° 21 : « Alii (scil. praedi-

l'homme des deux sciences et des deux expériences devait être surtout pour Roger le moine franciscain qui pratiquait en effet alors avec la même ferveur l'observation du physicien et la contemplation du mystique (1), et si les franciscains unissaient ainsi aux plus pures « spéculations » de l'âme (2) les plus positives des recherches scientifiques, c'étaient certes ceux de Paris (3), mais ce furent surtout ceux d'Oxford qui prêchèrent d'exemple (4) : Roger Bacon est bien le disciple de tous ces vieux maîtres anglais dont il célèbre l'ardeur à l'étude (5), et le maître à son tour dont auraient pu aussi bien se réclamer à ce point de vue les plus fidèles représentants de la pensée franciscaine. N'oublions pas aussi les Arabes que Roger connaissait bien et qui pratiquaient également la mystique et la physique (6) dont

catores) principaliter intendunt speculationi a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (scilicet minores) principaliter unctioni et postea speculationi », avait destiné ses fils à l'onction d'abord et non à la spéculation (Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*, pp. 6-39; 66-106, question controversée), mais ils s'appliquèrent tôt à la science et s'y appliquèrent si bien (Cf. Hilarin Felder : *Op. cit.*, pp. 106 ssq) qu'ils finirent par faire de leur Ordre avec l'Ordre des Prêcheurs dont l'étude était la mission même (Cf. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs* de 1216 à 1342. Paris 1884, chap. I), des ordres studieux, « ordines studentes », comme les appelle Roger Bacon lui-même (*Compend. Phil.*, p. 432) d'une formule d'ailleurs usuelle en son temps, ordres qui depuis 40 ans représentaient à eux seuls au dire de notre auteur encore (*Ibid.*, p. 428) le labeur et le progrès scientifiques. Sans doute encore Roger n'est pas sans avoir souffert dans son labeur des statuts de son Ordre, et d'autre part il nous trace un tableau bien sombre de l'ignorance et de la corruption des réguliers contemporains (Cf. *Première Partie*, chap. III, § I), mais c'était là le fait des hommes et non d'un état qui reste par définition pour lui la profession de la sainteté et de la sagesse. Après tout, la vie monastique n'est-elle pas par la concentration à la fois et la souplesse qu'elle vaut à l'esprit en le libérant de tout ce qui le « divertit », par la discipline morale dont la pratique retentit si heureusement sur la discipline intellectuelle des méthodes, par la solitude aussi et la solidarité qu'en même temps elle garantit aux membres qu'elle associe fraternellement, par la ferveur spirituelle et le sain optimisme qu'elle entretient dans l'âme, la voie droite et plane et large, la voie comme professionnelle de l'étude et du savoir ?

(1) Matrod : *Roger Bacon et Barthélémy l'Anglais*, dans *Etudes franciscaines*, nov. 1912, p. 473 ; — Hilarin Felder : *Histoire des Etudes dans l'ordre de Saint François*, pp. 406 ssq.

(2) Spéculation équivant ici, rappelons-le, à contemplation. Cf. chap. précédent, § I, p. 249.

(3) Cf. Endres : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*. München. 1908, pp. 93-94.

(4) *Ibid.*, pp. 113-114.

(5) « Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi » : *Communia Natural*, Lib. I. IV Pars. édit. Hugo Höver dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXV, p. 300.

(6) Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVII, p. 8.

l'unisson pourtant n'allait point chez eux jusqu'à cette union que nous avons cherché à mettre en valeur dans la pensée baconienne ; n'oublions pas surtout qu'une telle union était bien dans l'esprit du temps (1), la pensée se trouvant au moyen âge toute portée à voir non seulement l'ordre du monde comme une ordonnance même de Dieu, une théonomie, mais les phénomènes et les êtres comme une révélation même de Dieu, une sorte de théophanie (2) : cette conception doctrinale du double sens philosophique et théologique des choses était tout simplement plus radicale chez Bacon que chez nombre de ses contemporains, et s'il la comprenait particulièrement sur le mode expérimental et affectif, c'est qu'il était l'homme de ses maîtres et l'homme surtout de son propre génie.

Dès lors que notre illumination est ainsi vraiment la parfaite expérience, nous pouvons en second lieu mieux comprendre la science intérieure, si nous revenons d'abord sur elle dans ses degrés. Œuvre des vertus, dons, héraltitudes, etc..., la science intérieure nous avait paru tout inspirée et toute inspiratrice de pratique et d'amour, et voici qu'il est avéré maintenant qu'en effet elle donne avec les trois sens qu'elle découvre, dans la spéculation, l'onction surtout et l'action (3), ces trois aspects se réunissant dans l'objet de la contemplation sous le faisceau d'une même intelligibilité, comme se réunissent pour leur part dans le sujet qui contemple les trois puissances correspondantes sous le faisceau d'une même intelligence, pour constituer à ce titre vraiment un seul et même savoir, — et il se trouve même que nous pouvons présumer les degrés auxquels semble bien particulièrement revenir la connaissance d'un sens plutôt que d'un autre : les illuminations purement sapientielles du premier degré vraisemblablement nous infusent le sens allégorique des choses, les illuminations morales du second leur sens tropologique, et quant aux autres qui se hiérarchisent jusqu'à la conjonction de l'extase, elles nous rendent sans doute de plus en plus sensibles à l'amour, puisqu'en effet elles nous édifient de plus en plus dans la charité. Surtout nous pouvons mieux comprendre cette science intérieure toute spirituelle dans sa nature

(1) Cf. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford 1914, p. 107.

(2) Cf. Clemens Baeumker : *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von Paul Hinneberg. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin 1909. I. V., pp. 301-303.

(3) Voilà pourquoi la vie contemplative comprend les trois vies, purgative, illuminative et perfective ou unitive, répondant respectivement aux trois sens tropologique, allégorique et anagogique du vrai. Cf. S. Bonaventure : *De triplici via*, dans *Decem Opuscula ad theologiam mysticam spectantia*. Quaracchi 1900, p. 2.

rapportée à celle de la science expérimentale. A la science expérimentale en effet revient l'explication du sens littéral (1), et cette étude, comme dit Bacon, « des êtres et des propriétés des êtres » consiste, nous le savons, dans la détermination de leurs rapports et de leurs vertus. Mais la cause finale ne préside-t-elle pas, d'après Aristote, à l'ordre des choses entre elles et ne rend-elle pas raison de leur nécessité (2) ? Cette finalité de la Créature d'autre part qu'il faut chercher ainsi, n'est-elle pas d'après l'Ecriture, le Créateur ? La science de la nature peut donc étudier les êtres et les phénomènes du monde pour en connaître les propriétés et les lois, elle peut trouver par ses procédés propres tous ces secrets qui en effet lui reviennent, elle ne devient une connaissance définitivement scientifique, qu'autant qu'elle s'élève aux causes finales ou plutôt qu'autant qu'elle y est élevée ou sublimée par une science supérieure, et voilà notre docteur, le Docteur des merveilles de l'expérience, lequel n'était pas déjà sans s'autoriser maintes fois de la finalité dans ses expériences de savant (3), suspendant maintenant systématiquement toute « sa considération physique » comme il dit, à la considération toute spirituelle d'un ordre de causes dont la transcendance est celle même des sublimes vérités et réalités de la grâce et de la gloire. Ce n'est pas tout : science explicative comme la science expérimentale mais incomparablement plus qu'elle, la science intérieure est encore comme celle-ci, mais incomparablement mieux qu'elle, une science dont toute la raison d'être est dans les applications qui nous servent. L'expérience des sens dans la science qu'elle fonde, était tout entière ordonnée à des œuvres de puissance sur la nature ; les œuvres de la science intérieure ne sont pas seulement « opératives », elles sont aussi « pratiques » dans le sens baconien du mot, c'est-à-dire moralisatrices et sanctificatrices, et comme tout s'ordonne de ce qui est utile et bon à la sanctification de nos âmes par la grâce, gage de la gloire, voilà notre science spirituelle qui devient encore par ses œuvres la suzeraine de l'autre science dans ses œuvres propres, et cela toujours par la finalité imposant aux œuvres de la science expérimentale la force qui les consacre définitivement bonnes comme elle dévoilait tout à l'heure dans les vérités de la nature la fin qui les consacrait définitivement vraies : la science intérieure, œuvre de l'expérience de l'illumination intérieure, est auprès de la science expérimentale, œuvre de l'expérience des sens extérieurs, comme une herméneutique sacrée de l'Ecriture et de la Nature, et comme l'art

(1) *Op. Maj.*, II, p. 220.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Maj.*, I, p. 244 ; — *Op. Tert.*, p. 83.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*. Chap. II, § II, p. 117.

sacré du salut ; elle nous rappelait plus haut (§ I) quand l'expérience de l'illumination faisait pendant à l'expérience des sens, la doctrine platonicienne des deux visages de l'âme dont les yeux reçoivent et perçoivent les impressions de deux mondes ; elle nous rappelle maintenant, quand les sens dans leur expérience sont dépendants ainsi de l'illumination dans la sienne le Poverello d'Assise qui voyait le Créateur dans sa Créature, et le Bonaventure du *De reductione artium ad theologiam* pour lequel Dieu est caché à l'intérieur de toute vérité et partant est connu par la voie illuminative qui dispense les trois sens spirituels du vrai, dans la lumière extérieure des arts, dans la lumière inférieure de la connaissance sensible, dans la lumière intérieure de la connaissance philosophique, dans la lumière supérieure de la connaissance surnaturelle (1) : comme dans la doctrine des degrés qui nous rappelait déjà le Bonaventure du *Breviloquium*, le franciscain Roger Bacon suit bien ici l'inspiration même de la vieille école franciscaine, l'école franciscaine d'Oxford particulièrement, et la même inspiration que le Docteur Séraphique (2).

Mystique, l'illumination intérieure nous était apparue telle quand elle faisait une science intérieure mystérieusement hiérarchisée ; elle le paraît davantage encore, quand elle s'appelle, aux côtés de l'expérience des sens extérieurs, l'expérience de l'illumination intérieure, quand surtout elle l'emporte sur cette première expérience dont elle vient par sa science toute spirituelle vérifier souverainement la science éminemment critique pourtant, la science expérimentale, et c'est ce qu'il importe en terminant de faire valoir. Comme seconde expérience, notre illumination donne à fond dans le Mysticisme, car c'est maintenant qu'on peut parler d'intuition du divin et n'est-il pas d'ailleurs assez caractéristique à lui seul le nom de cette connaissance qui vient s'épanouir de la vie mystérieuse de la grâce et nous édifier en Dieu, préparant et commençant ainsi la vie et les visions de la gloire ? De telles vues sur Dieu attestent bien le Mysticisme de la doctrine qui les enseigne, et ce Mysticisme se redouble encore quand l'illumination intérieure parfait par sa propre expérience l'expérience des sens. Ce n'est pas que l'expérience extérieure s'en tienne à l'extérieur pour ainsi dire et aux apparences des choses, comme le fait par exemple l'expérience du vulgaire ; elle porte sur un monde d'arcanes et nous avons assez dit

(1) *De reductione artium ad theologiam*, n° 1 ; n° 26.

(2) Cf. Etienne Gilson : *La signification historique du Thomisme : la voie illuminative*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1921, p. 87 ; P. Ephrem Longpré : *La théologie mystique de Saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*. Vol. XIV. Fasc. I-II, p. 62.

déjà qu'elle est par son inspiration essentiellement hermétique ; mais il nous faut reconnaître maintenant que par delà tous ces secrets du monde céleste et sublunaire, il y en a d'autres encore qui ne sont pas de même nature (1), et qui pourtant donnent les secrets de ces secrets, — de telle sorte que le monde de la Nature s'étage comme en trois plans que se partagent respectivement l'artisan vulgaire et le vulgaire des philosophes, le savant versé dans la Physique et en dernier lieu le saint versé dans la Mystique, le plan d'abord tout superficiel de tout ce qui dans le monde apparaît aux sens, puis le plan des secrets de la nature et de l'art, celui enfin des mystères salutaires de la grâce et de la gloire ; le dernier mot de la vérité des choses est un mot sacré, et s'il n'y a que l'expérience qui puisse en tout nous certifier, il n'y a que l'expérience intérieure qui puisse nous révéler ce mot révélateur du vrai : la Science expérimentale qui suspend à elle tout le savoir naturel est suspendue elle-même à la Science intérieure toute spirituelle et surnaturelle.

Où donc est-il maintenant ce Roger Bacon dont on a tant célébré la mémoire, le théoricien et le praticien de la méthode expérimentale, l'initiateur à la fois de la science moderne et l'initié des arts secrets, l'inventeur et l'artisan des applications pratiques et des « œuvres de sagesse », ou l'érudit encore épris des lectures profanes, l'encyclopédiste fervent et le champion d'un enthousiaste humanisme en plein xiii^e siècle, bref le moine « contemplatif... de l'univers et inspiré... de la Sagesse antique » ? Figure réelle sans doute que les historiens ont feinte en se laissant prendre aux apparences et aux faces peut-être disparates du même génie ? Non : notre savant versé dans la Science naturelle et la Sagesse humaine est bien le même que notre « Sage » versé dans la Sapience et l'expérience intérieures, et tous les deux se composent harmonieusement, croyons-nous, dans l'unité de la même personne pour sa plus grande richesse ; c'est dans notre mystique en effet que l'on retrouvera notre humaniste et notre empiriste ou naturaliste, et en voyant chez Bacon procéder ainsi de son Mysticisme, son Humanisme et son Empirisme, nous isolerons précisément et écouterons ces harmoniques dont nous disions déjà à propos des degrés, qu'elles devaient nous faire entendre la juste note de sa pensée mystique.

Mystique, Roger Bacon ne l'est pas manifestement au point de prétendre que la science et l'expérience intérieures excluent la science et l'expérience de la nature, comme s'il fallait s'indigner de voir l'idée pure de

(1) Il est bon de noter que ces forces et propriétés occultes qui constituent pour Bacon l'objet de l'expérience physique, sont considérées par Guillaume d'Auvergne comme des effluves de la lumière même dont Dieu éclaire les intelligences.

la Sapience divine profanée par la matière de la Sagesse philosophique (1). C'est la manière de certains mystiques qui sans doute à l'époque continuaient la tradition des « purs » et des rigoristes du ^{xn}^e siècle, et de ce Spiritualisme qui n'est guère, que nous sachions, celui des « spirituels » de l'histoire, Roger Bacon ne peut être suspect, lui qui a fait l'éloge de la Science Expérimentale — la science humaine et philosophique par excellence — et qui a prêché d'exemple dans la pratique de l'expérience. Sans doute nous aurons à relever chez lui de dures paroles sur l'inanité et la perversité de la philosophie, mais nous connaissons l'outrance si familière à sa plume, et il s'agit alors de la science dans sa « considération absolue », ces sentences et imprécations s'expliquant précisément chez lui par le sentiment profond qu'il avait de l'éminente dignité et valeur de la Sagesse humaine et naturelle au service de la Science sacrée et de l'Eglise.

Mais mystique, notre docteur l'est encore moins au point d'entendre que la science et l'expérience intérieures tiennent incluse, sans plus, toute la science de la nature, comme si le mystique connaissait comme tel la vérité physique, sans avoir d'autre intuition que celle des sens spirituels ; c'est là une gageure insoutenable, et elle n'a guère, que nous sachions, été soutenue dans l'histoire (2). Sans doute la vérité mystique nous conduit d'elle-même à comprendre physiquement la vérité naturelle — rappelons-nous la cause efficiente de l'arc-en-ciel révélée en son secret par la cause finale — mais encore faut-il, pour passer ainsi du sens spirituel au sens littéral, que nous ayons passé d'abord du sens littéral au sens spirituel ; vérités surnaturelles et vérités naturelles s'entretiennent bien, mais non pas jusqu'à ce point qu'en s'en tenant à la première et à l'expérience qui nous la fait connaître, on retrouve, sans plus, la seconde, et réciproquement : elles demeurent d'un autre ordre dans la même vérité synthétique qu'elles composent, et par conséquent requièrent de qui veut les connaître et certifier une méthode conforme. De même que le pur savant ne peut connaître, en observant et expérimentant, la vérité sacrée, mais doit pour cela ouvrir les yeux de son âme et le livre de l'Ecriture, de même le pur mystique ne peut trouver au bout de ses visions la vérité physique, s'il n'ouvre les yeux de son corps et le livre de la Nature : il doit quitter l'oratoire pour le laboratoire, l'âme toujours illuminée, bien entendu, des clartés de l'oraison et de la contemplation.

Si le mystique ainsi peut être savant sans déroger à sa vie et à ses visions spirituelles et ne peut être un tel savant qu'en pratiquant la science

(1) Cf. *Metaphysica*, p. 7.

(2) Jean Scot Erigène serait, à notre avis, celui qui pencherait le plus, sans y tomber pourtant, vers cette doctrine.

et l'expérience positives, il va sans dire, en troisième lieu, qu'il doit être savant et chercher comme tel la pure et simple vérité physique des choses, car la vérité sacrée n'est humainement intelligible que par la vérité philosophique, et donc celui qui « s'exerce » aux expériences de l'illumination doit, au nom de cette expérience intérieure, s'adonner à l'expérience extérieure, que dis-je ? il doit se donner à pleins sens à elle, certain qu'elle lui revaudra, le moment venu de la contemplation, en clartés surnaturelles sensibles aux seuls regards de l'âme, toutes les expérimentations et observations où il aura, suivant les cas, exercé ses sens corporels, et voilà notre Bacon lancé sur les voies de l'expérience positive par le besoin de pourvoir sa science intérieure de sens spirituels, voilà notre empiriste ou naturaliste retrouvé, mais trouvé dans le mystique, identifié avec lui, et il ne tient qu'à nous de le voir à l'œuvre, et cela dans la vérité même dont il a si étrangement exprimé le sens spirituel, dans la vérité de l'arc-en-ciel, car s'il y a dans la nature un phénomène dont il se soit appliqué à dégager la vérité physique, c'est bien celui-là, et nous l'avons assez étudié déjà : c'est aussi bien son œuvre scientifique qu'il faudrait citer tout entière, et il est entendu sous les réserves expresses déjà faites qu'il est le philosophe de l'expérience au ^{xiii}e siècle comme devait l'être plus tard au ^{xvi}e son glorieux homonyme et compatriote. L'on opposera sans doute qu'on ne saurait attribuer à son étude de l'arc-en-ciel une telle inspiration ou finalité mystique, car si l'on y voit la contribution de l'expérience intérieure dont la vertu vient dégager le sens spirituel allégorique, l'on n'y voit guère la fameuse contribution à l'expérience intérieure dont une telle étude viendrait alimenter la science, et l'on voit en revanche que Bacon s'intéresse au phénomène pour le phénomène lui-même, si bien qu'il lui consacre les deux tiers de sa science expérimentale.

C'est là un point singulièrement délicat en effet sur lequel nous nous prononcerons peut-être quand nous aurons chez Bacon une vue plus synthétique de l'inspiration mystique de son Illuminisme, mais, en attendant, est-il aussi sûr que notre auteur ne se soit point intéressé à l'arc-en-ciel en raison seulement ou surtout de sa contribution théologique ? Nous savons par exemple quel prix il mettait dans l'alchimie au point d'avoir fait plus encore que pour l'arc-en-ciel, des recherches sur cet or que devait procurer à volonté la fameuse pierre philosophale ; et voici qu'il nous dit quelque part (1) que toutes ces investigations sur l'or sont si importantes parce qu'elles servent non seulement à la prolongation de la vie, mais aussi à la connaissance de la théologie. Nous savons aussi comme il s'est appliqué à

(1) *Op. Minus*, p. 376.

l'étude de la multiplication des espèces ou encore à celle de l'œil dans son organe et sa fonction, et nous nous rappelons aussitôt comme il a expliqué par toutes ces lois naturelles, les lois spirituelles de la répartition de la grâce et le sens spirituel de certain verset de l'Ecriture (1). Répétons-le : le mystique doit pratiquer à fond l'expérience sensible ; le moyen autrement d'exprimer fructueusement le sens spirituel, si l'on mesure à la vérité littérale sa part ? Roger surtout n'ordonne-t-il pas en termes exprès et répétés la science expérimentale, dans ses vérités, à la science sacrée dont elle nous fait connaître les arcanes, et la même science dans ses œuvres, à la Cité chrétienne et à l'Eglise dont elle sert les fins (2), et pour en revenir à l'arc-en-ciel ne s'est-il pas intéressé autant à lui, parce qu'il le trouve dans la nature certes, mais aussi chez Aristote, Sénèque, les Arabes... et l'Ecriture ? Roger Bacon, docteur ès sciences-intérieures eût été bien embarrassé sans doute, malgré la virtuosité des mystiques en l'art d'éveiller, comme dit Bonaventure, « les intelligences spirituelles », pour infuser leur intelligibilité sacrée à toutes les expériences que Bacon, Docteur Admirable, a multipliées et conduites ; son « ita de omni creatura » trahit tout autant la présomptueuse confiance du théologien que son apothéose de la Science Expérimentale, celle du physicien et du savant, et il est piquant de remarquer qu'il a bien choisi son exemple, l'arc-en-ciel étant dans la Nature un phénomène dont l'Ecriture nous donne en effet la finalité toute religieuse. Aussi tout se passe comme s'il pratiquait l'expérience pour elle-même, et nous n'entendons pas renchérir sur lui et chercher à suspendre ses expériences extérieures à leur expérience intérieure respective ; mais n'empêche qu'il veut, à l'entendre, toute la science pour son Mysticisme, et c'est donc, à le croire comme il parle, par son Mysticisme qu'il va à la science tout entière (3).

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 160-161 ; — *Op. Tert.*, p. 227.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 220.

(3) Si l'on en croit un historien (Otto Keicher : *Der Intellectus agens bei Roger Bacon*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. des Mittelalt. Supplementband*. 1913, p. 304), il ne faut pas s'étonner que le praticien de l'expérience soit aussi chez Bacon le mystique de l'illumination, car le fait d'observer et d'expérimenter les secrets de la nature aurait conduit le Docteur Admirable à l'idée d'une expérience intérieure qui donnerait la parfaite certitude. — Si l'on veut à tout prix dériver ainsi l'une de l'autre les deux expériences des sens extérieurs et de l'illumination intérieure, sans les faire dériver d'abord l'une et l'autre comme deux expériences jumelles d'un même penchant pour l'expérience, une telle interprétation serait-elle bien la véritable ? L'historien en cause parle de Roger Bacon, comme s'il était d'abord et surtout un physicien versé dans l'expérimentation sensible et comme s'il semblait singulier qu'un tel expérimentateur fût en même temps un mystique. Notre moine est d'abord, croyons-nous, mystique, et s'il donne tant à la Physique, c'est sous l'inspira-

Parce qu'il est ainsi un savant versé dans la science expérimentale, le mystique n'est pas quitte pourtant avec ses obligations d' « expert » versé dans la science spirituelle et surnaturelle, et ce sont d'autres livres que ceux de la Nature et de l'Écriture qu'il lui faut encore ouvrir. Ces « natures en effet et propriétés » des choses physiques qui le conduisent à pratiquer l'expérience des sens pour alimenter son expérience spirituelle, ne constituent pas à elles seules la vérité littéraire tout entière ; il y a encore « les natures et propriétés » des choses morales (1), entendez par là les vérités qui concernent le bien et le mal, le péché et la vertu, et ces vérités aussi doivent être connues pour nous ménager l'intelligence du sens spirituel, tout particulièrement du sens tropologique. Or le moyen de les connaître sans nous référer aux idées et pratiques morales de l'homme, tout comme à propos des vérités physiques littérales, nous nous étions adressés à la nature elle-même ? Et quelle humanité va donc nous édifier ainsi sur les vérités de « la Pratique » ? L'humanité contemporaine, celle du xiii^e siècle ? Mais « toute vérité, toute vertu y est calomniée » à tous les étages de la société civile et religieuse, et nous ne reprendrons pas l'amer réquisitoire dressé par notre moraliste aigri contre les mœurs de son temps. Sera-ce l'humanité chrétienne au cours de son histoire dans la personne des Pères et des Saints ? Sans doute, mais les uns et les autres continuaient la tradition et l'exemple des Sages qu'ils informaient seulement de l'esprit chrétien, nous incitant ainsi à en faire autant pour la philosophie spéculative et pratique des infidèles. L'homme vertueux de la bonne et saine morale naturelle, c'est le Sage antique : c'est Socrate qui, au dire d'Augustin, n'a pas laissé de purifier son âme pour la rendre sensible à la pure lumière des intelligibles divins (2) ; c'est Platon, son disciple fidèle, c'est Aristote qui renonça au monde, à ses richesses, à ses plaisirs, à ses honneurs pour vaquer à l'exercice du bien et à l'étude de la vérité (3) ; c'est Cicéron qui pratiqua la vertu en des temps difficiles, c'est Sénèque qui repassait en son esprit toute sa vie du jour pour dresser le bilan de ses

tion surtout, sinon seulement, de son mysticisme. Est-ce à dire comme l'a cru Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz 1864-1866, Bd II, p.923), que l'expérience des sens soit affectée du caractère hermétique, parce que l'expérience de l'illumination se trouve revêtue ainsi du caractère mystique ? D'aucune manière, car la première expérience est occulte et secrète déjà par elle-même (Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*. Conclusion), et les deux expériences ont ainsi leur inspiration propre qui, à vrai dire, se conviennent bien et se répondent.

(1) *Op. Min.*, pp. 388-389 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(2) *De Civit. Dei*, Lib. VIII, 3, cité dans *Compend. Phil.*, pp. 407-408.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 244 ; — *Compend. Phil.*, p. 423.

fautes (1), c'est Théophraste, ce sont tous les grands philosophes du vieux paganisme qui pratiquèrent à l'envi le renoncement, et dans leur aspiration vers la béatitude éternelle triomphèrent en eux de l'humaine nature (2). Et si c'est là leur vie, que dire de leur science morale ! Elle est sublime : il n'y a nuls vices ni vertus dont ils n'aient magnifiquement parlé, à ce point que, celui qui lirait par exemple le traité de Sénèque sur la colère, se sentirait éloigné pour toujours de ce péché, fût-il même le plus emporté des hommes, et l'efficacité est la même de leurs livres moraux quels qu'ils soient (3). Versés ainsi dans la science et la pratique de la vertu, ils sont bien des Sages, mieux encore ils sont les Sages, car ils sont les fils de leurs œuvres et ont dû même à leur excellence morale toute personnelle de recevoir de Dieu les plus admirables illuminations (4), tandis que nous, Chrétiens, qui bénéficions pourtant de la grâce sanctifiante, n'avons ni une science ni une vie comparables à la leur, nous croupissons dans un abîme de vices, et nous ne pouvons même plus comprendre la Sagesse antique (5) ; et voilà notre Bacon au nom de la philosophie pratique comme tout à l'heure au nom de la philosophie spéculative, inspirées toutes deux et inspiratrices de son mysticisme, inventoriant avec ferveur la littérature morale profane à l'usage de la science sacrée (6), recherchant avidement et faisant rechercher maints traités comme celui de Cicéron sur la République (7), compilant avec passion les plus belles sentences de la Sagesse païenne dont il fait la trame de la troisième partie de sa morale (8) et dont il note au pape par un signe marginal les plus sublimes (9), composant un florilège spécial de Sénèque « l'inspiré » (10) qu'il voudrait mettre sous les yeux des enfants à la place de la Bible traduite et défigurée en vers latins (11), voilà notre humaniste en un mot qui feuillette les moralistes de l'antique Cité comme tout à l'heure notre empiriste feuilletait le livre de la Nature tout entière ; que dis-je ? l'humaniste a le pas même sur le

(1) *Op. Tert.*, p. 306.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 73.

(3) *Op. Tert.*, p. 50 ; — *Id. Frag. Duhem*, p. 163.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 73.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 255 ; — *Op. Tert.*, p. 50 ; *Id. Frag. Duh.*, p. 162 ; — *Compend. Phil.*, p. 401.

(6) *Metaphysica*, p. 21. Cette bibliothèque est d'un grand intérêt historique.

(7) *Op. Tert.*, p. 56.

(8) *Op. Maj.*, II, pp. 254 ssq.

(9) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 164.

(10) *Op. Maj.*, II, p. 363 ; — *Op. Tert.*, pp. 56 ; 72 ; — *Id. Frag. Duhem*, p. 162.

(11) Cf. Charles : *Op. cit.*, p. 322.

praticien de l'expérience, car la science morale plus encore que la science expérimentale sert la théologie, science toute pratique (1), et donc si le mysticisme conduit à la diligente pratique de la science positive, à plus forte raison conduit-il aussi au plus large et généreux humanisme ; — de telle sorte que le théologien et le mystique ne s'unissent plus seulement ou encore le physicien et le mystique, mais aussi le mystique et l'érudit, et dans la même personne s'unifient sous la même inspiration, celle du Mysticisme : c'est au tour de l'illumination primitive et traditionnelle de nous édifier sur cet incomparable trésor de la pensée humaine, et d'apporter ainsi sa contribution à l'étude de la science et de l'expérience intérieures.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 220.

CHAPITRE IV

L'Illumination primitive et traditionnelle

De cette illumination divine qui s'appellerait assez bien, Roger Bacon ne l'ayant point expressément qualifiée l'illumination primitive et traditionnelle, nous savons déjà qu'elle consiste dans une double illumination, l'une, immédiate, composée de tout un ensemble d'illuminations intérieures et composant avec elles la Révélation encyclopédique originelle, l'autre constituée simplement par la transmission aux générations de cette vérité intégralement révélée, et constituant de ce fait comme une vaste illumination indirecte à travers les âges et les espaces (1) ; puis, qu'elle est sous ces deux aspects, nécessaire, sans l'être pourtant autrement que d'une façon toute morale (2) ; qu'elle est aussi tout particulièrement repoussée chez l'homme par l'orgueil et que la modestie de l'esprit au contraire la favorise (3) ; qu'elle a ensuite sa finalité propre, répartie en quatre autres toutes conformes à l'unique dessein de la Providence illuminatrice (4) ; enfin, qu'elle contribue pour sa part au grand thème de la doctrine de l'illumination (5). Mais nous ne savons pas encore quels enseignements comportent pour l'historien de l'illumination cette Révélation et cette Tradition du savoir dans lesquelles l'âme vient, avec l'expérience de l'illumination intérieure, généreusement puiser pour alimenter son mysticisme : ces enseignements ont leur intérêt, un intérêt même capital, et c'est en comparant notre Tradition d'une part avec la Révélation primitive dont elle dérive et d'autre part avec le Progrès qui dérive d'elle, que nous pourrons le mieux les reconnaître et les définir.

(1) *Première Partie*, chap. I, § I, pp. 39-41 ; § II, pp. 45-48.

(2) *Ibid.*, chap. II, § II, pp. 89-94.

(3) *Ibid.*, chap. III, § I, pp. 124-125 ; § II, pp. 138-139.

(4) *Ibid.*, chap. IV, § I, pp. 154-159.

(5) *Ibid.*, Conclusion.

§ I. — RÉVÉLATION ET TRADITION.

C'est la sagesse tout entière qui a été départie primitivement à l'humanité, et cette révélation encyclopédique s'est répartie sur une ère qui va des premiers Patriarches jusqu'aux derniers Prophètes. Non pas que la pensée de Roger Bacon soit sur ce point des plus nettes : tantôt il nous dit expressément que cette révélation s'est opérée sur une ère qui part d'Adam et de Noë pour se clore avec Abraham et ses fils (1), les Prophètes semblant dès lors au cours de l'histoire se comporter à l'égard des philosophes comme les authentiques héritiers et les grands intermédiaires de ce patri-moine révélé (2), — et on le comprend assez, s'il est vrai qu'une telle sagesse demandait pour être expérimentée une vie qui fut longue à l'ave-nant (3) et que cette longévité fut providentiellement le privilège des Patriarches (4) ; tantôt au contraire il semble nous dire, en parlant comme il le fait sur un pied d'égalité des Patriarches et des Prophètes, que la révélation s'est bel et bien continuée avec ceux-ci après avoir commencé avec ceux-là (5), — et on le comprend aussi, si l'on songe que les Prophètes reçoivent comme les Patriarches la vérité divine, et donc comme eux pour les mêmes fins la plénitude du savoir philosophique ; il n'y a pas même, en plus des Patriarches et Prophètes, jusqu'aux Justes ou Saints du peuple élu dont on dira peut-être que Bacon, après l'Aristote du *Secret des Secrets*, ne nous laisse entendre le rôle dans cette grande dispensation de la Sagesse (6), et ceci encore on le comprend, si l'on songe qu'il suffit à son dessein de nous montrer qu'en signe de leur mutuelle harmonie, la pensée religieuse est, avec la pensée philosophique, et la pensée philosophi-que est, avec la pensée religieuse, parvenue aux philosophes infidèles par l'entremise des grands dépositaires de la vérité de la foi (7) ; mais ces Justes ou Saints ne sont dans l'espèce après tout pour Bacon rien autres

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 55 ; 58 ; 67 ; 68 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 104 ; 388 ; — *Op. Min.*, p. 373.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 63 ; 64.

(3) Nous connaissons en effet les exigences de l'expérience baconienne. Cf *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. II, § II ad finem.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 54 ; 58 ; 67 ; — *Op. Maj.*, I, p. 193 ; — *Op. Maj.* II, p. 208 ; — *Op. Min.*, p. 373 ; — *Op. Tert.*, pp. 24 ; 105 ; 106 ; 210 ; — *Hist. Re-
view*, p. 508.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 229 ; 237 ; — *Op. Tert.*, pp. 32 ; 53 ; 68 ; 72 ; 79-80 ; 267 ; — *Compend. stud. Theol.*, p. 33 ; — *Op. Maj.*, I, pp. 110, 175.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 54 ; — *Compend. stud. Theol.*, p. 33.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 68.

que les Saints Patriarches et Prophètes eux-mêmes (1), et ceux-ci, les Prophètes, se rencontrent vraisemblablement pour lui avec ceux-là, les Patriarches, dans la même mission de thésauriser le savoir intégral pour l'usage de l'humanité future (2), — de telle sorte que nous croyons être quittes avec sa pensée en faisant simplement du temps des Patriarches et Prophètes l'ère de la Révélation encyclopédique, et ce qui est sûr en tous cas, c'est que Salomon fut à lui tout seul le bénéficiaire d'une seconde révélation intégrale du savoir (3), et que cette révélation s'opéra chez tous sous la pratique des deux expériences, et surtout comme il convient, de l'expérience de l'illumination intérieure (4).

Il s'agit d'assister à la tradition de ce savoir révélé, à travers les temps et les peuples : question d'histoire, Bacon du moins le croit, et il n'est pas sans faire valoir (5) le nombre des historiens qu'il a lus et qu'il faut lire (6), mais histoire qui est moins une histoire de la philosophie et de

(1) *Op. Maj.*, III, p. 72; — *Op. Maj.*, I, p. 176; — *Op. Maj.*, II, p. 208; — *Op. Tert.*, pp. 80; 199; — *Metaphys.*, p. 45.

(2) Roger Bacon dit par exemple également des Patriarches et Prophètes, que Dieu leur accorde la longévité pour expérimenter le savoir révélé (*Op. Maj.*, III, p. 32; — *Op. Tert.*, p. 79), et il nous parle des Patriarches et Prophètes « ante diluvium et post » (*Op. Maj.*, I, p. 175) comme s'il ne les distinguait pas les uns des autres, voyant seulement en eux tous les grands bénéficiaires de l'inspiration divine dont les données sont consignées dans l'Écriture, œuvre commune des « saints » de l'Ancienne Loi.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 68-72; — *Op. Tert.*, p. 24.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 381; — *Op. Maj.*, II, p. 169.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Nullum capitulum sapientale est tanti laboris, sicut est certificatio hujus rei... et oportet auctores et volumina abundantius revolvī quam pro aliquo alio articulo qui in toto sapientiae studio valeat reperiri. »

(6) Ce sont outre les auteurs sacrés, Josèphe, l'Aristote du Secret des Secrets; Averroès, Ptolémée et Albumazar qui sont cités pour établir le fait même de la révélation primitive de la Sagesse parfaite aux Patriarches et Prophètes; Clément d'Alexandrie, Pierre Comestor, auteur de la fameuse « *Scolastica historia super vetus et novum Testamentum cum additionibus atque incidentiis* » (auquel Bacon reproche ailleurs [*Op. Tert.*, p. 211] une ignorance crasse, s'indignant de le voir pratiqué dans les écoles aux lieu et place du texte sacré), Vincent de Beauvais, Isidore de la chronique de Chuny, les chroniques de la Grande-Bretagne, Bède, Cicéron, surtout le Saint-Augustin du « *De Civitate Dei* ». Roger a le sentiment des doutes et multiples contradictions qui s'attachent à la bonne exécution de son dessein [*Op. Maj.*, III, p. 53], mais il va sans dire qu'il n'a guère l'idée de la critique historique, et il donne, avec son emploi systématique du raisonnement synchronique, dans des fables telles que seul un esprit du XIII^e siècle pouvait leur accorder créance. On sait par ailleurs la facilité avec laquelle notre auteur abonde dans son sens, et il ne se gêne donc pas pour trouver dans l'histoire la preuve qu'il y cherche : celle du développement et de la diffusion parallèles de la pensée religieuse et de la pensée philosophique à partir d'une source unique.

la théologie qu'une philosophie et une théologie de l'histoire, car ce qui lui importe, ce n'est pas la doctrine caractéristique de chaque auteur (1), mais le caractère commun qu'elles ont toutes de s'épancher d'une même source à travers les âges. Tout revient donc pour lui en vue de cette grande preuve expérimentale de l'unité du savoir, à descendre tout au long le cours des siècles avec arrêt sur chaque Patriarche ou Prophète et sur chaque philosophe, pour noter les voies d'une inspiration qui sous l'égide d'une même Providence illuminatrice, va toujours plus ou moins directement des premiers aux seconds (2), et l'on ne sait qu'admirer le plus ou le souci constant qu'il apporte dans un ouvrage qui après tout est une simple introduction à une œuvre encyclopédique définitive, à citer à propos de chaque philosophe inspiré, avec force généalogies et rapprochements compliqués, le Patriarche, le Prophète ou le Juste inspirateur (3), ou bien l'immense

(1) Pas plus en effet qu'il n'a l'idée de la critique historique, Roger Bacon, — et il est bien en cela de son temps lequel n'a pas le sens de l'histoire [Cf Cl. Bacumker: *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin 1909, T. V., p. 308], — n'a en histoire le sentiment désintéressé, et on l'entend par exemple reprocher durement au Stagyrte, dans son premier livre du *Communium Naturalium* (édit. Steele, pp. 10-11), d'avoir rapporté et étudié les sottises et futilités des vieux philosophes grecs; l'histoire comme les autres sciences n'a pour lui de valeur que dans sa considération relative, qui est la considération théologique, et l'interprétation de ses données pour respectueuse qu'elle doive être [*Opus Maj.*, III, p. 16; *Ibid.*, II, p. 11], ne va pas sans accommodement, c'est-à-dire sans accommodation à la vérité qu'il s'agit de promouvoir, « pie exponentes ut possunt, salva veritate » (*Op. Maj.*, III, p. 16; — Cf *Op. Tert.*, p. 75).

(2) *Op. Tert.*, p. 80 : « Ut probem, etc... ».

(3) N'exagérons rien, car Roger en prend aussi à son aise. Il aurait dû, en effet, prouver, sinon que chacun des philosophes tient doublement à la tradition de la Sagesse primitive, par le lien qui l'attache à ses devanciers, et par le commerce qu'il a pu avoir avec les dépositaires officiels du trésor de la Révélation, du moins que chacun se rattache à cette tradition de l'une ou l'autre manière. De fait, il l'a tenté pour un certain nombre d'entre eux, pour Platon par exemple, et il y était aidé par toute une littérature suspecte. Pour les autres, il se contente de dire qu'ils étaient contemporains des grandes personnalités qui appartiennent à l'histoire du peuple de Dieu, ce qui évidemment n'est pas une preuve d'un commerce quelconque, à moins (ce qui serait le cas d'un certain nombre) qu'il y ait eu contemporanéité dans le temps, mais aussi dans le pays. C'est pourquoi Roger Bacon nous assure une fois pour toutes que la plupart des philosophes de la Gentilité, curieux de sagesse, passèrent plus ou moins leur vie à voyager dans les régions les plus diverses, — d'où l'on ne saurait douter qu'ils soient venus tout d'abord chez le peuple le plus reconnu pour la sainteté de sa Loi et qu'ils aient lu les Livres inspirés : cela le dispense naturellement d'instituer, à propos des plus grands philosophes tout au moins, une enquête sur leurs prétendus voyages et sur le commerce qu'ils auraient eu avec Israël (*Op. Maj.*, III, p. 72).

lecture que toute cette synthèse historique suppose, — ce dont on peut juger en faisant aussitôt l'esquisse de cette esquisse (1).

Les historiens sont unanimes à reconnaître avec Aristote que les premiers qui se soient adonnés à l'étude de la Philosophie, sont les Chaldéens et les Egyptiens ; c'est même en Egypte que prirent naissance les premières écoles et qu'on pratiqua la philosophie avec méthode. Or les Chaldéens furent les élèves de Noé et de ses fils, et les Egyptiens reçurent leur philosophie d'Abraham ; ainsi le premier grand Sage de l'Egypte, Jo, qui devait devenir plus tard la déesse Isis, était la fille d'un roi qui vivait au temps d'Esau et de Jacob, fils d'Abraham. Quant au premier grand Sage des Perses, Zoroastre, il n'était autre que Cham, le fils même de Noé. Voilà pour la Sagesse des peuples de l'Orient, pour celle des Perses et des Egyptiens dans sa toute première origine. Celle des Grecs vient de Minerve, qui devait devenir plus tard Pallas Athéné, et qui vivait au temps de Phoroneus, fils d'Inachus, lequel régnait au temps même des fils d'Abraham ; c'est précisément sous ce roi Phoronée que l'étude et la pratique de la science morale commença chez les Infidèles, et si elle devint en ces temps si florissante chez les Grecs, il faut en chercher la raison dans l'influence morale qu'Abraham, le Saint-Patriarche, avait fait rayonner à travers le monde. Le premier homme, — car il est à remarquer que les deux premiers Sages connus aient été des femmes, Isis et Minerve, — qui s'illustra dans la philosophie fut Prométhée, puis vint son frère Atlas, tous les deux vivant au temps de Moïse ; ces deux philosophes fameux de la première Grèce étaient par ailleurs les petits-fils d'Hermès Mercure, qu'il ne faut pas confondre avec le plus fameux philosophe de l'Egypte Hermès Trimégiste (2), lequel entretenait un com-

A noter encore plus que ce procédé de raisonnement synchronique, cette méthode aussi gratuite qu'il utilise largement quand il est à court de renseignements : telles vérités ont été cultivées avec soin et ont fleuri dans tel peuple ou chez tel philosophe du monde païen ; donc elles ont été auparavant connues et d'une façon plus éminente par les Saints Patriarches et Prophètes, qui ont dû en conséquence les leur transmettre. Il procède ainsi par exemple à propos de l'origine de la philosophie morale chez les Grecs et de l'origine de la médecine : les Patriarches et Prophètes ne pouvaient pas ignorer ces deux disciplines, puisque de toutes les sciences elles sont les plus nécessaires, et donc les grands moralistes et médecins de la Gentilité les tiennent d'eux. Bacon ne voit pas qu'il fait ainsi une pétition de principe puisqu'il n'institue son histoire que pour prouver, en témoignage de la conformité de la Sagesse divine et de la Sagesse humaine, la révélation encyclopédique originelle.

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 54-68 ; — *Metaphys.*, p. 44 ; — Cf *Op. Tert.*, II, pp. 24 ; 32.

(2) Guillaume d'Auvergne attribue à ce « philosophe Egyptien » trois ouvrages : le « *Liber de Deo Deorum* », le « *Liber de captionibus animalium* »

merce épistolaire avec le grand père d'Esculape, dont le fils Apollon et le petit-fils se rendirent célèbres par leur science de la médecine, science qu'ils tenaient des premiers Patriarches, en particulier d'Adam et d'Enoch (1). Au temps des Juges, leur succédèrent Cadmus de Thèbes, Amphion, célèbre en l'art de la musique ; Hercule, le second, qu'il ne faut pas confondre avec cet Hercule qui vivait bien avant aux temps d'Hermès Mercure, et cet autre Hercule qui devait plus tard instituer les Jeux Olympiques, puis Apollon, qu'il faut se garder aussi d'identifier avec l'Apollon de Delphes et un autre Apollon dont parle Saint Jérôme dans son épître à Paulin. L'on voit que Roger Bacon a l'érudition minutieuse et que la personnalité de ces hommes ne pouvait lui rester indifférente par lesquels devait s'opérer la transmission historique du savoir. Les poètes théologiens, Amphion, Orphée et Linus les suivirent au temps de Gédéon. Mais tous ces hommes et toutes ces femmes qui s'adonnèrent à l'étude de la Sagesse furent dépassés et de beaucoup par les Sibylles, celle d'Erythrée surtout qui vivait sous les rois de Juda, Achaz ou Ezéchias. Précisément sous ces mêmes règnes, vécurent Homère, Hésiode et Archiloque, celui-ci contemporain de Romulus, le fondateur de Rome.

Jusqu'ici il n'y avait eu que des hommes adonnés au savoir ou des poètes théologiens. A partir de Thalès de Milet, l'un des sept sages, ceux qui s'adonnèrent à la Sagesse s'appelèrent dorénavant « Philosophes ». De ces philosophes, le premier fut donc Thalès qui vécut sous Achaz. Ezéchias ou Josias ; les autres sages qui le suivirent au temps de la captivité, constituèrent avec lui l'école Ionienne, école bientôt suivie de l'école Italique avec Pythagore, dont le nom et la doctrine demeurèrent longtemps si célèbres chez les philosophes. Pythagore et son maître Phérécyde vivaient à la fin de la captivité, au temps des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. De ces deux grandes écoles sortirent tous les grands philosophes de la Grèce jusqu'à Aristote, qui lui « changea l'axe de la Philosophie et la porta à sa suprême perfection ». Les héritiers de Pythagore furent Archytas et Timaeus, mais les grands penseurs grecs se rattachent plutôt à l'école Ionienne : tels Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Diogène

et ferarum », et le « *Liber septem Planetarum* » (Cf *De Universo*, T. I, P. III, cap. 21 ; T. II, Pars II, cap. 76 ; T. II, Pars II, cap. 37).

(1) Le livre d'Enoch qui a joué un grand rôle dans les premiers siècles du Christianisme, est un livre apocryphe, dont un polygraphe grec du VIII^e siècle, Georges le Syncelle, nous a conservé des fragments considérables qu'on a retrouvés depuis dans une version Ethiopienne. L'on sait que sa légende d'une révélation des secrets naturels par les anges aux filles des hommes est une des sources mystiques de l'Alchimie. Cf Berthelot : *Les origines de l'Alchimie*. Paris 1885, p. 11.

d'Apollonie, Archelaus, Démocrite, tous plus ou moins contemporains de la captivité d'Israël. Mais voici les temps d'un second âge d'or de la philosophie, arrivés : au temps d'Esdras, Socrate apparaît, et Socrate c'est bien le père des philosophes, puisqu'il fut le maître de Platon et d'Aristote auxquels devaient se rattacher par la suite toutes les écoles de la Philosophie (1). L'époque et les personnages sont trop considérables pour que Roger Bacon, en dépit de sa hâte de conclure, n'insiste pas quelque peu. Il nous montre Platon, « le philosophe par excellence des Pères de l'Eglise », voyageant en Egypte et en Italie, pour multiplier les occasions d'entrer en contact avec la Tradition, entendant selon les uns, Jérémie, en Egypte, selon d'autres (à l'avis desquels notre auteur se range) apprenant l'hébreux et lisant avec passion, « scientiae cupidus », d'un bout à l'autre les livres de l'Ancien Testament (2). Il fait d'Aristote un magnifique éloge, le donnant en dépit de ses lacunes et de ses erreurs, comme le Philosophe par excellence et regardant sa philosophie comme la Philosophie elle-même (3). Il est vrai qu'il ne fait que répéter en cela les paroles mêmes d'Averroës et le témoignage des autres philosophes ; au fond, son avis intime est plus mesuré. Si le Stagyrte est pour lui en Philosophie ce que Saint-Paul est dans la Théologie, il remarque cependant qu'il n'a pu arriver à porter la philosophie à ce degré de perfection qu'elle avait chez les Patriarches et les Prophètes : tel est le lot de l'humaine nature, que quelque grand qu'on soit, on laisse toujours quelque chose à compléter et à corriger à ses disciples et descendants, et l'on peut dire sans paradoxe que celui-là est d'autant plus grand qu'il laisse plus à entreprendre à ses successeurs et que pour ce faire, leur fraye plus de voies. Cette grandeur-là, le Stagyrte peut certes la revendiquer, car après de longs siècles d'oubli, il fut repris et sa philosophie portée à son comble par Avicenne et Averroës, le premier, commentateur et interprétateur par excellence du Maître, et auteur lui-même de trois traités de Philosophie, le second, remarquable par son savoir profond et par l'apport philosophique considérable, bien que souvent incomplet et quelquefois erroné, qu'il a fourni à la tradition héritée d'Aristote. Avec eux, nous sommes arrivés ou peu

(1) *Op. Maj.*, III, p. 64 : « Hic est Socrates qui dicitur pater philosophorum magnorum, quoniam Platonis et Aristotelis magister, a quibus omnes sectae philosophantium descenderunt ».

(2) Cf aussi *Op. Maj.*, III, p. 72.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 66 : « Hic omnium philosophorum magnorum testimonio, praefertur philosophis et philosophiae adscribendum est illud solum quod ipse affirmavit; unde nunc temporis antonomastice Philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrinae sapientiae sacrae apostoli nomine intelligitur. »

s'en faut au ^{xiii}^e siècle et l'histoire de la philosophie humaine, du moins pour Roger Bacon, est bien close. Ce n'est pas, dit-il simplement, qu'elle ait accompli ses destinées ; Salomon l'a bien proclamé dans l'Ecclésiaste : aucun œuvre humaine n'est définitive, tout particulièrement les livres, et les livres des philosophes (1). Quelque raison pourtant qu'il ait de ne pas montrer d'exigences à Bacon, le lecteur attend encore quelque chose, ou plutôt attendait d'autres noms, après celui d'Aristote et avant ceux d'Avicenne et d'Averroës. Il y a là plus de douze siècles dont notre « Historien » dit seulement que pendant longtemps pour diverses raisons qu'il donne, la plus grande partie de l'œuvre du Stagyrile demeura en somnolence et ignorée (2). De ces douze siècles pourtant, les six ou sept premiers auraient apporté une contribution précieuse à son histoire de la pensée humaine et philosophique, telle qu'il la comprenait ; c'étaient les siècles précédant et suivant immédiatement l'ère chrétienne qui par Bacon est expressément posée comme le point culminant de toute l'histoire du monde et de l'humanité ; c'étaient, pour les trois premiers, ceux des Stoïciens et des Epicuriens, des Sceptiques grecs, de Cicéron, de Sénèque d'une part, des derniers sages d'Israël et des précurseurs immédiats du Christ de l'autre ; c'étaient pour les suivants, ceux des Pères d'un côté, de Plotin et de son école d'un autre. Qu'il aurait été plus facile de suivre dans ces temps plus rapprochés de nous, les voies par où la Sagesse humaine se serait épanchée de la pensée judaïque et chrétienne sur la pensée païenne et infidèle ! Non pas certes que Bacon méconnaisse les noms de Cicéron et surtout de Sénèque ; mais précisément parce qu'il faisait de Sénèque un si grand cas au point qu'il mettait sa Sagesse sur le même pied que la Sagesse chrétienne et qu'il faisait de lui un Juste et un Saint, il lui était difficile de trouver dans le peuple hébreu les personnalités inspiratrices ; il parle bien d'un commerce épistolaire entre Sénèque et Saint Paul, mais il ne fait pas de Saint Paul l'inspirateur de Sénèque. Et pourtant Sénèque, plus que tout autre philosophe païen, a dû, précisément à cause de l'estime singulière dans laquelle le tenait Bacon, recevoir sa science morale si sublime des dépositaires constitués de la Révélation, à moins qu'il ne l'ait reçue — et c'est le cas sans doute — des seules illuminations intérieures ! Mais alors l'école de Zénon et d'Epicure, et surtout quelques siècles après, celle de Plotin, quand nous connaissons

(1) *Ibid.*, p. 67.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 66 : « Quievit autem et siluit philosophia Aristotelis pro majori parte... usque post tempora Machometi, quando Avicenna et Averroës et caeteri revocaverunt philosophiam Aristotelis in lucem plenae expositionis ».

l'actif échange de pensées qui dans ces temps d'élaboration dogmatique et de syncrétisme philosophique, s'opéra entre la pensée chrétienne et la pure philosophie païenne ? Voilà : ces temps qui sont plus rapprochés de nous que toutes ces époques dont Bacon faisait le si scrupuleux inventaire, étaient en un sens plus éloignés de lui ; d'eux il ne connaissait pas grand chose pour ce qui concerne la pensée païenne, et les jours seulement commençaient où par la connaissance du grec et de l'arabe, les écoles d'Occident allaient enfin en connaître quelque chose. Les Stoïciens lui étaient pour ainsi dire inconnus ; d'Epicure et de son école, il ne connaissait guère que Lucrèce ; s'il était versé dans les Pères, Plotin — directement — lui était totalement inconnu, et Guillaume de Moerbeke traduisait seulement alors Proclus. Ne tenons donc pas rigueur à Bacon de cette immense lacune historique non plus naturellement que des étrangers certitudes de ses fabuleuses filiations : il était l'homme de son temps, et l'homme surtout de sa thèse.

Si maintenant l'on veut revenir un moment sur ce rapide tableau de l'histoire de la pensée humaine, pour en dégager le dessin et tracer en quelque sorte l'épure de la tradition philosophique, l'on verra saillir quatre périodes (1) dont chacune a son alternance bien caractérisée de progression et de régression dans le savoir : une première où la Sagesse fut donnée tout entière aux Patriarches qui furent les vrais philosophes « parfaits et fidèles », période après laquelle elle tomba en décadence à cause du mal qui régnait, avec Nemroth, Zoroastre, Prométhée, Atlas, Hermès Trismégiste, etc... ; une seconde où elle se releva et où elle fut portée à son apogée grâce à Salomon, pour décroître dans la suite à mesure que croissaient les péchés des hommes ; une troisième où elle fut reprise par Thalès et ses successeurs, par Aristote surtout qui la développa merveilleusement sans pourtant la parfaire, car il était infidèle ; une quatrième enfin avec Avicenne qui restaura la philosophie du Stagyrile. Bref, il y a quatre grands moments historiques où nous expérimentons pour ainsi dire sur le vif la tradition de la Sagesse : deux fois elle fut transmise parfaitement et dans sa plénitude avec les Patriarches et Salomon, deux fois elle fut transmise incomplètement et imparfaitement avec Aristote et Avicenne. Tous les philosophes infidèles, à partir des grands Sages de la Grèce, vinrent après Salomon (2) ; tous les autres, avant Salomon, vinrent après les Patriarches, et Salomon, les Patriarches et les Prophètes tiennent tout

(1) *Op. Tert.*, p. 24.

(2) C'est une tradition rabbinique en effet de considérer Salomon comme l'inspirateur direct de tous les penseurs de l'antiquité, tels Platon et Aristote.

leur savoir de Dieu ; de telle sorte que tout ce qu'ils ont en fait de Sagesse, les hommes le tiennent finalement d'une même source, dont le courant en circulant le long des âges dépose plus ou moins la vérité dans chaque esprit suivant la mesure des temps et des personnes ; certes, les grands Sages de la Gentilité ont reçu des illuminations spéciales, mais elles ne sont rien, quelque admirables et nombreuses qu'elles soient, auprès de ce patrimoine sapientiel dont ils héritaient tous (1), et aucun d'eux n'a été assez présomptueux pour attendre d'elles la révélation de ce qu'il voulait connaître, quand il avait cette source toute naturelle et normale de connaissance : comme il n'y a eu qu'un monde créé, il n'y a eu, en quelque sorte, qu'une grande création de la Sagesse, et tous les hommes qui pensent participent à ce savoir thésaurisé, comme toutes les choses qui sont n'existent qu'en vertu de la Création originelle.

Voilà le fait, et c'est un fait qu'on ne saurait trop noter, car il est capital. Dès lors en effet qu'il est bien entendu qu'on ne peut, en fait de vérité qui vaille, rien savoir sans rien recevoir, il nous faut avant tout entrer en possession de cette Sagesse révélée véhiculée jusqu'à nous par la tradition universelle, et le moyen, sans entrer en commerce avec les auteurs, tous les auteurs ? C'est au milieu des trois méthodes que nous connaissons bien, l'autorité qui se réhabilite maintenant à sa manière, après le raisonnement ou argument, et bien entendu, notre Roger Bacon prêche d'exemple (2) : il use des auteurs comme l'on peut s'en assurer sur la liste qu'un historien en a dressée (3), il les prodigue, il en abuse à tel point qu'on a pu dire que sa philosophie était une philosophie de l'autorité. Entendons-nous bien : philosophe de l'autorité, il le devient, d'une autorité qui pour lui a son titre, celui de présenter le savoir traditionnel et de représenter partant, si païenne soit-elle, finalement l'autorité

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 71 ; 72 ; — *Op. Tert.*, pp. 48 ; 81 ; 271 ; — *Histor. Review*, p. 508.

(2) Nous ne voyons pas, autant que le P. Mandonnet [*Roger Bacon et la composition des trois Opus*, dans *Revue Néo-Scol.*, Février 1913, p. 53, note 3], de contradiction entre les deux textes de l'*Opus Majus* qu'il rapproche et où dans l'un (*Op. Maj.*, I, p. 46) Bacon célèbre la vérité et le bienfait de la philosophie, et condamne dans l'autre (*Ibid.*, p. 64) sa fausseté et sa perversité, car il s'agit dans le premier de la vérité philosophique pour autant qu'elle est héritée des SS. Patriarches et Prophètes qui la mettaient au service en effet de la vérité sacrée, et dans le second il s'agit de la vérité de la philosophie dans sa considération absolue, d'après laquelle en effet elle n'a plus de valeur, puisqu'elle est découronnée de sa finalité surnaturelle.

(3) Cf. Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXVII. Heft 1, pp. 4-13.

du Dieu révélateur (1), ce qui fonde en particulier l'éminente dignité et avec les conditions requises, le merveilleux pouvoir du magistère doctoral (2). Et tous les auteurs n'en sont pas là, à commencer par les contemporains qui ne se sont pas mis à l'école de la Tradition et à l'école desquels pourtant se range la foule stupide : c'est le cas du plus grand nombre d'entre eux et des plus grands, tels Albert de Bollstaedt et Thomas d'Aquin (3) [sinon Alexandre de Halès (4)], qu'on aurait tort de vouloir dès lors considérer à tout prix tous les deux comme l'objet de sa part d'attaques absolument injustifiées et jalouses, puisqu'il s'en prend à eux sous l'inspiration d'une idée désintéressée de sa doctrine (5) et qu'il proteste lui-même à maintes reprises de la pureté de sa critique (6), critique d'ailleurs dont la véhémence n'égale peut-être pas celle avec laquelle son confrère en Saint François, John Peckam, successeur de Robert Kilwardby sur le siège de Cantorbéry, allait s'adresser aux mêmes novateurs et ennemis de la saine tradition (7). Tout leur crédit vient en somme de l'opinion inconsidérée du vulgaire anonyme, alors que pour avoir le droit d'enseigner, il faut avoir consenti préalablement au devoir d'être enseigné soi-même : l'or-

(1) C'est ce qu'a bien vu en passant Manser : *art. cit.*, pp. 15-16.

(2) Sans compter que l'enseignement magistral démontre en illustrant par l'exemple et en montrant donc aux sens : *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 304, édit. Höver, — une idée à rapprocher de celle de « l'expérience mathématique ». Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon* : chap. II, pp. 64-67; 92-102.

(3) Cf. *Première Partie*, chap. III, § I, p. 124. — Le jugement porté par Roger sur ces deux grands docteurs du temps, Albert de Bollstaedt (*Op. Minus*, pp. 327-328; — *Op. Tert.*, pp. 14; 30; 31; 33; 37; 38; 42; — *Compend. Philos.*, p. 426; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 11) et Thomas d'Aquin (*Op. Minus*, p. 323; — *Compend. Philos.*, p. 426; — *Comm. Natur.*, loc. cit., et Pars IV, p. 301, édit. Höver du *Jahrbuch*; — *Compend. stud. Theolog.*, p. 66) mériterait naturellement d'être jugé. Peut-être est-ce à l'adresse de Bacon la réponse d'Albert que les quelques lignes de la fin de son Commentaire sur la Politique (*Polit.*, Lib. VIII, cap. 5, édit. Borgnet. T. VIII, pp. 803-804) et l'on peut regarder comme la réponse de Saint Thomas, celle que fit à son lieu et place Godefroid de Fontaines (*Quodlibet*, I, Quaest. IV, p. 7, édit. De Wulf et Pelzer. Louvain 1904).

(4) Frère Alexandre est bien nommé [*Op. Min.*, pp. 325-327], mais il est ici ou peu s'en faut, sous la plume de Bacon, hors de cause.

(5) Si Bacon s'en prend à ces théologiens, c'est en effet qu'ils représentent éminemment pour lui les défauts de l'étude théologique du temps : sa critique dès lors serait moins une critique particulière toute personnelle qu'une critique générale personnalisée, simple remarque qui peut adoucir, voire même dans une certaine mesure excuser, l'âpreté du pamphlet.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 34; — *Op. Min.*, p. 328; — *Op. Tert.*, pp. 29-30; — *Histor. Review*, pp. 503-504.

(7) « *Elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteratiores* » (Denifle-Châtelain, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 634).

gneil de ces docteurs qui prétendent apprendre tout aux autres sans avoir jamais rien appris eux-mêmes des autres, est le plus grand péché qui soit contre le Savoir.

Mais pour que la pensée des auteurs sacrés et profanes nous fasse comprendre ce qu'elle contient, encore faut-il comprendre ce qui la contient elle-même, et ce qui nous la véhicule ainsi, ce sont les langues, et quelles langues ? Le grec, l'arabe et l'hébreu avec le chaldéen, car il y a autant de « langues sapientielles » (1) que de sagesse transmises, et le savoir, nous nous le rappelons, s'est trouvé quatre fois transmis au monde, deux fois parfaitement avec les SS. Patriarches et Prophètes et le Grand Sage Salomon, et donc en hébreu, deux fois imparfaitement dont l'une avec Aristote en grec et l'autre en arabe avec Avicenne (2). D'où l'impérieuse nécessité de connaître ces quatre langues de toute sapience, langues fondamentales pour nous, Latins, qui n'avons rien en propre et tenons tout notre savoir de ce qu'elles nous apportent (3). Et voilà notre Docteur parti sur la connaissance des langues ! Il nous parle de toutes les raisons instantes de s'adonner au labeur philosophique ainsi que des conditions bien comprises d'une pareille étude (4) ; — de l'urgence tout particulièrement d'avoir, entendu dans son texte et dans tout son texte, un Aristote qui est pour nous le grand canal et représentant de la pensée profane (5) ;

(1) « *Linguae sapientiales* » : *Compend. Phil.*, pp. 433 ; 474.

(2) *Op. Tert.*, pp. 24 ; 32 ; — *Compend. Phil.*, p. 465 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(3) *Ibid.*, — *Op. Maj.*, III, p. 80 ; — *Op. Maj.*, I, p. 389.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 81-114 ; — *Op. Tert.*, pp. 32-34 ; 88-96 ; 102 ; — *Compend. Philos.*, pp. 433 ssq ; — *Hist. Review*, pp. 508-509 ; 516.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 33 ; 85 ; — *Compend. Philos.*, pp. 468-469 ; 473 ; — *Compend. stud. Théol.*, pp. 33-34 ; — *Comm. Natural*, Lib. I, Pars I, p. 12, édit. Steele. — Sur Bacon et les œuvres et l'autorité d'Aristote. Cf Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner speziell Aristoteles*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spek. Theolog.* Bd XXVII, Heft 1, pp. 16-32 ; — Hugo Höver : *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*. Ibidem. Bd XXVI, Heft, 3, pp. 388-392, — et en général sur la transmission et l'état des œuvres d'Aristote dans l'Occident latin, Cf Jourdain : *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843 ; — S. Talamo : *L'Aristotelismo della Scolastica*, Naples 1873, et surtout les notes précieuses de Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*. Louvain 1911, quant aux traductions de la Logique, p. 9, note 2, et quant aux traductions de la Physique et de la Métaphysique, p. 13, note 1 ; — quant aux traductions de l'Éthique, cf Vacant : *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVI^e siècle*. Amiens 1885 ; — Pelzer : *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, dans *Revue Néo-Scholastique*, Août-Novembre 1921. — L'on sait qu'il ne faut pas s'étonner que la pensée d'Aristote soit arrivée si mal en point aux philosophes occidentaux, si l'on songe

— de la tâche sacrée surtout de procéder à la révision et à la correction du Livre où se trouve consigné le dépôt de toute vérité religieuse et philosophique, la Sainte-Ecriture, dont la lettre est indignement traitée par l'édition parisienne de la Vulgate (1); — de la plèbe ignare des lexicographes et des traducteurs, Papias, Hugution, Le Breton (2), Gérard de Cré-

au nombre de traductions successives dans des langues différentes et à la façon de procéder des traducteurs. D'une part, en effet, la pensée d'Aristote fut translatée du Grec en Syriaque, du Syriaque en Arabe, de l'Arabe en Hébreu, de l'Arabe ou de l'Hébreu en latin souvent même en passant par une langue vulgaire [Cf Lucquet : *Hermann le Dalmate, Revue de l'Histoire des Religions*, T. 44, p. 415; — Wüstenfeld : *Die Uebersetzungen arabischen Werke. Göttingen*. Bd LXXII, 1877; — Sauter : *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern*, dans *Archiv für Gesch. der Phil.*, Bd XVII, p. 516]; d'autre part le procédé était à peu près le même chez les traducteurs, qu'ils soient des Syriaques translatant du Grec [Cf Pollack : *Die Entwicklung d. arabisch. und judisch. Philosophie im Mittelalter*, dans *Archiv. für Gesch. d. Phil.*, Bd XVII, pp. 196 et 433] ou des Arabes translatant du Syriaque [Cf Jourdain : *Excursions historiques et phil. à travers le M. A.*, Paris 1888, p. 19]: l'on n'avait cure du sens interne, l'on visait au sens littéral, et pour ce faire, on calquait simplement le mot syriaque, hébreu ou latin sur le mot correspondant à traduire. Aussi les traductions, pour vouloir être serviles, furent-elles des plus infidèles, et ce dont il faut s'étonner, c'est que le texte original n'ait pas encore été plus maltraité. Il l'était pourtant déjà suffisamment à la grande indignation de Bacon, et l'on comprend qu'il requière tant du traducteur les conditions sans lesquelles à ses yeux une traduction ne saurait avoir de fidélité et d'autorité.

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 94-101; — *Op. Min.*, pp. 330-357; — *Op. Tert.*, pp. 92-94; — *Compend. Phil.*, pp. 474-475. — Cf Samuel Berger: *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris 1887; — Paulin Martin : *La Vulgate latine au XIII^e siècle, d'après Roger Bacon*, Paris 1888; du même, *Le texte parisien et la Vulgate latine*, dans *le Muséon*, 1889, T. VIII, pp. 444-466; T. IX, pp. 301-316; — Denifle : *Die Handschriften der Bibelcorrectorien des XIII^e Jahrh.*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte d. Mittelalters*. Bd IV, p. 277 sq; — Whitefoord, *Bacon as Interpreter of Holy Scripture*, dans *Expositor* 1897, pp. 349-360; — Witzel : *De Rog. Bacone ejusque sententia de rebus biblicis*, dans *Archivum francisc. historic.*, T. III, pp. 3-22; 185-213. — Ce qui frappe le lecteur de Roger Bacon, à propos de ses idées sur la correction des SS. Ecritures, c'est suivant la remarque du Cardinal Gasquet, la maîtrise qu'il montre en plein XIII^e siècle, sur le sujet. « *Roger Bacon and the latin Vulgate*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford 1914, p. 99.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 447 sq. — Tous ces auteurs expliquaient la Bible dans des ouvrages rédigés en forme de dictionnaires alphabétiques (c'était l'habitude depuis deux siècles) et Bacon ne leur épargne pas les traits d'une verve bien cruelle: ce sont trois petits grammairiens de rien, et avec cela imbéciles, « grammaticellae idiotae » (*Ibid.*, p. 450), dont le dernier, un contemporain, est encore le plus maltraité : « Brito qui insanit contra veritatem et videtur furere », « Brito mendax », « Brito nesciens quid dicat. » (*Ibid.*, pp. 461; 485; 487; 450; 484; 448). Le pauvre homme était aussi l'auteur d'un « *Expositoire des prologues de la Bible* », alors classique, que notre critique naturellement n'épargne pas non plus (*Op. Maj.*, III, p. 89; — *Compend.*

l'italien, Michel Scot, Alfred l'anglais, Hermann l'allemand, Guillaume le flamand (1); — que sais-je ? de la connexion des dialectes dans une même langue, de la genèse et des caractères du langage primitif, etc... (2), traitant ainsi des langues surtout (3) encore une fois parce qu'elles sont les échos humains de la grande voix révélatrice, et sentant bien en particulier le prix qui s'attachait à la connaissance des langues orientales comme le chaldéen et l'arabe, car la civilisation des peuples de l'Orient est plus ancienne que la nôtre, et c'est du côté où le soleil se lève que s'était levée et propagée pour lui la lumière de la vérité totale.

Et s'il parle tant des langues, c'est en connaissance de cause, car il n'était pas lui-même sans savoir le grec et l'hébreu (4) et l'on peut s'assurer d'après ses ouvrages qu'il possédait assez les deux autres pour être en droit de s'en prévaloir (5) : il nous donne l'unique grammaire grecque du siècle, et il y joint un manuel à l'usage de ceux qui commencent l'hébreu (6). En tout cela, comme on l'a justement remarqué, il est

Phil., p. 438); ne s'avise-t-il pas par exemple d'expliquer « idiota » par « idos » qui veut dire privation et iota qui est une lettre de l'alphabet, parce qu'un idiot est un illettré (*Comp. Phil.*, p. 459) !

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 82; 88; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Compend. Phil.*, pp. 471-472. — Sur la personnalité de ces traducteurs: Cf Mandonnet: *Siger de Brabant*.... Louvain 1911, pp. 13-14 et 46; — et sur la valeur des critiques qui leur sont adressées par Bacon, cf Mandonnet, *Ibid.*, p. 40; — A. Vacant: *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au xvi^e siècle*, Amiens 1885, p. 34 sq; Idem: *La controverse et le contemporain*. Année 1888, p. 456.

(2) Cf Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Fribourg 1912. Bd II, p. 438, note 3.

(3) Car fidèle à sa méthode, il considère les langues non seulement dans leur utilité à l'égard de la Sagesse envisagée en elle-même, mais aussi dans leur utilité à l'égard de la Sagesse envisagée dans ses rapports avec l'Eglise: *Op. Maj.*, III, pp. 115-125.

(4) Cf S.-A. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, pp. 118; 122. — Bien qu'il cherche à prêcher d'exemple dans tout ce qu'il recommande (*Op. Tert.*, p. 65), Bacon enseigne peut-être plus sa doctrine de l'impérieuse nécessité des langues, qu'il ne met en pratique son enseignement, et il n'est pas le grand philologue qu'on pourrait croire : il est le héraut de méthodes et de disciplines (à ses yeux) nouvelles, et il lui suffit qu'on sache de lui qu'il parle en connaissance de cause. Cf Mario Brusadelli: *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. an. VI. Fasc. 6, p. 525.

(5) *Op. Tert.*, 33; — Cf. Hirsch : *Early English Hebraists, Roger Bacon and his predecessors*, dans *Jewish Quarterly Review*. Vol. XII, p. 34.

(6) Edmond Nolan et Hirsch : *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar*. Cambridge 1902; — J.-L. Heiberg: *Die griechische Grammatik Roger Bacons*, dans *Byzantinische Zeitschrift*. Bd IX, pp. 479-491. — Dans son étude : *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani mediæ ævi temporibus*, Paris 1893, p. 37 sq. Samuel Berger croit

servi par un véritable instinct philologique (1), et cet instinct, il l'avait exercé à bonne école, car il se réclame de l'exemple de ses maîtres (2), Robert de Lincoln (3), Adam de Marisco et Thomas de Saint-David (4), d'autres encore (5), et avant eux tous, en date et en excellence, du vieux Boèce (6). Il fit lui-même école, et dans un monde où l'esprit d'ailleurs, quoi qu'en dise notre critique, s'il ne se trouvait acquis déjà du moins le

pouvoir attribuer à Roger Bacon un opuscule qu'il a trouvé dans le Mss 402 de Toulouse. L'auteur, en effet, y paraît fort versé dans le Grec, l'Hébreux et le Chaldéen, et il rappelle Roger Bacon jusque dans l'expression de sa pensée; s'il n'est pas le Docteur Admirable, il est peut-être celui dont parle Roger (*Op. Min.*, pp. 88; 93) comme étant versé dans la connaissance des langues et la correction des textes au point que les autres sont auprès de lui des idiots. Le même opuscule porte bien en titre sur deux autres Mss découverts par Denifle le nom de Guillaume de Mara, mais Guillaume aurait réuni en un seul tout les corrections de Bacon et la correspondance qu'entretint celui-ci sur ce sujet avec ses disciples, ce qui explique que ces deux Mss se donnent comme une « compilatio ».

(1) Hirsch, dans *Jewish Quarterly Review*. Vol. XII art. cit., qui note chez lui par exemple son idée d'une connexion entre les dialectes d'une même langue, ses spéculations sur le langage primitif, sur la manière dont les enfants placés dans un désert pourraient exprimer leurs sentiments, etc... Roger Bacon naturellement n'est pas sans avoir ici ses lacunes, sans qu'on soit en droit pourtant de lui reprocher, comme l'a fait Werner [*Die Psychologie, Erkenntnis-und Wissenschaftslehre des Roger Bacon* dans *Sitzungsberichte der phil. histor. Klasse der Kais. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 514], de ne pas avoir eu l'idée nette de la grammaire comparée fondée sur les rapports généalogiques des langues. Cf. *The Greek Grammar of Roger Bacon*. Pars II, Dist. I, c. 2, p. 27.

(2) Sur les maîtres de Bacon en Philologie, cf. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1814, pp. 101-102.

(3) *Compend. Philos.*, pp. 472; 474; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Communio Natural.*, Charles. Extraits, p. 376; — *The Greek Grammar of Roger Bacon*. Cambridge 1902, p. 118. — Cf. Hirsch : *Early English Hebraists, Roger Bacon and his predecessors*, dans *Jewish Quarterly Review*, vol. XII, p. 8; — Ludwig Baur : *Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 40; — *Idem* : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittelalters*. Bd IX, pp. 37*-43*. Ne trouve-t-on pas chez Robert jusqu'à une sorte d'introduction grammaticale à la langue grecque en tête de l'une de ses traductions ? Cf. aussi Part. Minges : *Robert Grosseteste Uebersetzer der Ethica Nichomachea*, dans *Philosoph. Jahrbuch* : Bd XXXII; — A. Pelzer : *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote, en usage au XIII^e siècle*, dans *Revue Néo-Scholastiq.*, nov. 1912, pp. 408-412.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 88.

(5) *Ibid.* : « et quidam alii sapientes ».

(6) *Op. Maj.*, III, p. 82; — *Op. Tert.*, p. 91; — *Compend. Phil.*, p. 472. — Sur Boèce traducteur, cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 7, note 3.

devenait davantage (était-ce surtout son fait ?) à l'étude des langues (1), son influence (2) se laisse surprendre sur un Guillaume Mara par exemple (2) ou encore sur un Gérard de Huy (4), surtout se laisse suivre sur l'auteur de la *Grammaire spéculative* qui reprend sa pensée d'une grammaire fondamentale universelle (3), et sur le Docteur illuminé, Raymond Lull, dont les lettres insistent auprès du roi de France et de l'Université de Paris comme les lettres du Docteur Admirable auprès du Pape, sur l'urgence des études philologiques (6), influence pourtant qui devait produire seulement ses fruits avec le concile de Vienne (7), des fruits encore modestes et bien

(1) C'est un fait par exemple qu'après 1250 on s'adonna dans l'ordre des Prêcheurs à l'étude de l'hébreu, de l'arabe et du grec : Cf. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs*. Paris 1884, pp. 135-140; et qu'il en fut de même, et avant, des Mineurs, à Oxford notamment : Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*. Paris 1908, pp. 427 ssq. Les langues étaient cultivées de son temps, quoi qu'il en dise (Cf. Wilmann : *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen... zur Geschichte der Bildung*. Brunswick, 1903), mais bien qu'elles fussent ainsi cultivées, notre docteur n'en est pas moins à admirer dans ses études linguistiques : Cf. Hirsch : *Roger Bacon Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 151.

(2) Cf. Little : *On Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 29.

(3) Cf. Samuel Berger : *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*. Paris 1893, p. 35. — Guillaume de la Mare est, au dire de Denifle (*Die Handschriften der Bibelkorrektoren des XIII Jahrhunderts* dans *Archiv für Litter-und Kirchengesch. d. Mittelalters*, Bd IV, p. 265), le meilleur auteur au XIII^e siècle, de la révision de la Bible; il ne saurait être pourtant cet « homo sapientissimus » dont parle Roger Bacon dans l'*Opus Tert.*, (pp. 89; 94) comme d'un maître pour lui et non comme d'un disciple; sans compter que Guillaume était trop jeune à l'époque pour être qualifié de vieillard : Cf. Little : *The grey Friars at Oxford*. 1892, p. 215; — Hirsch : *Roger Bacon Philology*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 102, note 3.

(4) Samuel Berger : *Op. cit.*, p. 47. — Hugues de Saint Cher que Berger range encore parmi les disciples de Bacon [*Ibid.*, p. 28] ne pouvait être l'un d'eux, puisqu'il est mort en 1263, et que Roger d'ailleurs critique sans ménagement ses correctoires dont le premier date de 1236 et le second de 1256.

(5) Cf. Karl Werner : *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus*, dans *Sitzungsberichte der phil. historisch. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften*. Wien. Bd. 85, p. 545.

(6) Denifle Chatelain : *Chartul. Univ. Paris*, II, pp. 83-84; p. 165; — Cf. Probst : *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lull*. Toulouse 1912, p. 5.

(7) Cf. Emile Charles : *Roger Bacon, etc.*, p. 47, qui fait remarquer que le concile général de Vienne (1311) semble bien s'appuyer sur des considérants empruntés au Docteur Admirable pour prescrire aux Universités de Paris, d'Oxford, de Bologne et de Salamanque, l'enseignement des langues orientales.

hâtifs, car Roger eut beau clamer, comme il dit (1), vers l'Eglise, et cela en des termes qu'on allait entendre bien plus tard et sensiblement les mêmes au concile de Trente (2), l'Eglise continua, sinon de « dormir », du moins de languir jusqu'à ce que la poussée humaniste lui fit adopter vraiment l'étude des grammaires et des langues anciennes dans la plupart des universités occidentales (4); mais les grands grammairiens de la Renaissance comme Vivès et Erasme ne firent que marcher en somme sur les brisées du Docteur Admirable, ici vraiment initiateur.

Ce n'est pas pourtant, à propos de notre Roger Bacon, toute cette suite historique qui nous importe : c'est chez lui, la suite et l'unité ici de sa pensée, et il est curieux de dégager, dans cette idée de la connaissance des langues, la même inspiration qui préside à l'idée de l'expérience (3), l'inspiration même d'ailleurs de l'école franciscaine d'Oxford qui unissait dans une même ferveur l'étude des langues avec celle de la Physique et celle des Mathématiques (6), car après tout, si l'étude et la pratique des langues pos-

(1) *Op. Tert.*, p. 93 : « Clamo ad Deum et ad vos de litterae corruptione ».

(2) *Ibid.* : « Vos soli potestis apponere remedium sub Deo »; et encore : *Op. Minus*, p. 333 : « Dignetur Vestra Celsitudo requirere correctionem totius Textus cum certa probatione correctionis; nam in Ecclesia habetis Vobis subjectos, qui habent in hac re plenum posse... ». — Cf les paroles des PP. du Concile : « Remisimus autem ad Pontificem ejus purgationem ob majorem commoditatem expensarum et aliorum quae ad id necessaria sunt, non autem quod in Sancta Synodo non sint viri docti apti et ad id maxime idonei ». Cf. Theiner : *Acta genuina*, I, pp. 70-71.

(3) *Compend. Phil.*, p. 474. — Il y avait cependant bientôt un quart de siècle que sur l'initiative de l'Eglise, avaient été soumis à la correction les textes au sujet desquels Bacon fait toutes ses doléances, c'est-à-dire la Bible, texte officiel de la Faculté de Théologie, les œuvres du Stagyrte, un des textes de la Faculté des Arts, et le « Corpus Juris », texte de la Faculté de Droit ecclésiastique; que l'on se rappelle en effet la lettre par laquelle le Pape Grégoire IX chargeait trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins, de reviser le texte d'Aristote pour le rendre inoffensif au monde chrétien [Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, I, pp. 143-144]; si cette correction n'a pas abouti, il est du moins vraisemblable qu'elle a été entreprise. En tous cas, dès 1236, les correctoires de la Bible étaient terminés sous la direction d'Hugues de Saint-Cher, et deux ans plus tôt, Raymond de Pennafort avait réorganisé le « Corpus Juris » [*Ibid.*, I, p. 154]. Seulement le Docteur Admirable proclamait l'imperfection critique de ces révisions et corrections entreprises près de trois décenniums auparavant, puisque nous sommes avec les trois *Opus* en 1267.

(4) Denifle-Châtelain : *Chartul. Univ. Paris*, III, p. X et XI.

(5) C'est ce qu'a bien vu un historien, Brusadelli, *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. An. VI, Fasc. 6, p. 525. 1917, p. 193 ssq.

(6) Cf A.-G. Little : *Studies in english franciscan history*. Manchester. 1917, pp. 193 sq.

sède une telle vertu sapientielle, n'est-ce pas parce qu'elle nous met en face de la pure vérité et qu'elle nous permet ainsi de puiser à même en elle, de la saisir sous l'enveloppe sensible du mot qu'elle revêt, tout comme l'expérimentateur fidèle aimait déjà la savoir sous les formes concrètes des nombres et des figures ? et c'est pourquoi l'étude des langues et l'étude des mathématiques sont bien appelées les deux grandes portes du savoir (1). Non point, comme l'a fait un historien, que nous reconnaissons dans cette appropriation de la Sagesse par la pratique des langues et l'enseignement magistral, une troisième expérience qu'il faudrait ranger à côté de l'expérience des sens extérieurs et de celle de l'illumination intérieure, et qui s'appellerait « l'expérience historique » (2) : cette interprétation ne répond en rien aux deux textes de Bacon sur lesquels elle entend se fonder (3), non

(1) *Op. Tert.*, p. 102.

(2) Cf. Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsberichte der philosoph. historisch. Klasse der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 493.

(3) Ces textes seraient, au dire de Werner [*art. cit.*, p. 496 et pp. 530-531], deux passages successifs de la fin de la Perspective : *Op. Maj.*, II, pp. 162-163.

Dans le premier, Bacon qui distingue trois sortes de visions spirituelles correspondant aux trois sortes de visions physiques, distinguerait trois sortes d'expériences correspondantes : à la vision « solo sensu », répondrait l'expérience des sens extérieurs ; à la vision « per scientiam » répondrait la connaissance par l'enseignement humain, faisant en conséquence figure d'expérience ; à la vision « pr syllogismum », répondrait l'expérience de l'illumination intérieure. — Werner ne saisit point d'une part que la vision « solo sensu proprio » s'entend ici seulement de la connaissance de l'intelligence laissée à ses seuls moyens (Cf. *Op. Maj.*, II, p. 374) et d'autre part il saisit mal comment et surtout jusqu'à quel point seulement, il faut entendre la correspondance entre la vision « per scientiam » et la connaissance par l'enseignement (Cf. *Communio Natural*, Lib. I, Pars IV, cap. 7, édit. Höver, dans *Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie*, Bd XXV, p. 304). Son assimilation gratuite change d'ailleurs gratuitement encore, quand il fait dès la page suivante (p. 531) correspondre l'illumination divine à la « cognitio per scientiam », et à la « cognitio per syllogismum » l'enseignement humain.

Dans le second passage, Bacon qui distingue trois degrés de vision spirituelle, d'après les trois modes de la vision corporelle (vision droite, vision réfractée, vision réfléchie) ferait correspondre à la vision réfractée la connaissance due à la tradition de la Sagesse originellement révélée, cette connaissance faisant ainsi pendant à l'expérience sensible qui correspond à la connaissance réflexe, et à l'expérience de l'illumination intérieure qui correspond à la connaissance droite. Ces deux dernières correspondances sont fondées sans doute et nous le savons déjà, encore que ce soit par d'autres textes, mais le texte en cause ne nous dit rien de la première correspondance.

En raisonnant par convenance, Werner en use avec Bacon, comme Bacon lui-même en use avec ses fameuses analogies entre la vision physique et la vision spirituelle : l'historien ne saurait tout de même rivaliser de liberté avec son auteur.

plus qu'à la pensée générale de notre Docteur qui n'a pas besoin d'être forcée ; la pensée baconienne est ici par elle-même assez éloquente, et nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à un passage bien caractéristique du *Précis de Philosophie* où elle trouve pour s'exprimer les formes les plus heureuses (1) : c'est sous la plume de notre franciscain, le style d'un Saint-Bonaventure, au service d'un thème bien philologique.

Ainsi, les auteurs nous font savoir parce qu'ils nous représentent la vérité révélée, et ils ne peuvent nous faire savoir qu'autant que par la connaissance des langues, nous nous rendons présente cette vérité ; mais ces conditions de la bonne et juste connaissance humaine ne sont point les seules, et c'est en cherchant maintenant les rapports de la Tradition et du Progrès, que nous trouverons ce qu'il faut encore à tous ces auteurs et à nous-mêmes pour répondre aux obligations de la Sagesse.

§ II. — TRADITION ET PROGRÈS

Si pour savoir il faut recevoir, il ne suffit pas de recevoir pour savoir. La Sagesse en effet a beau avoir été révélée tout entière aux origines, les auteurs ne nous la transmettent pas à eux tous toute pure et tout entière ; les philosophes, par exemple, n'en ont connu qu'une infime partie. Voyez Aristote, le prince de la pensée philosophique : il a été, quoi qu'on en dise, si éloigné de tout savoir qu'il a ignoré par exemple jusqu'à la quadrature du cercle, à plus forte raison les vérités les plus nobles, sans compter que ses erreurs sont multiples et très lourdes (2) ; il en est de même d'Avicenne, le plus grand Sage après lui : il ne sait pas expliquer l'arc-en-ciel, il ignore même un des dix prédicaments, pour ne pas parler de toutes ses erreurs, comme sa fameuse théorie de l'ange créateur du monde ; c'est le cas aussi, et davantage, d'Averroës ; il n'y a pas jusqu'aux Pères eux-mêmes qui ne restent loin de compte avec le savoir et n'aient

(1) Pp. 465-466.

(2) L'on connaît à ce propos le curieux traité sur les erreurs d'Aristote et de son école Arabe et Juive : « De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis » [édité complètement par le P. Mandonnet dans *Siger de Brabant*. Louvain 1908, T. II, pp. 1-25] attribué faussement à Gilles de Rome, mais dû vraisemblablement, d'après Mandonnet [*Op. cit.*, *Introd.*, p. XXVII], à un dominicain de l'école Espagnole et datant probablement de la fin du second tiers du XIII^e siècle. — Sur les nombreuses et graves erreurs relevées par les Docteurs Scolastiques chez Aristote, Cf. Salvatore Talamo : *L'Aristotélisme de la Scolastique*. Paris 1876. Seconde Partie. Chap. II-III.

même donné dans des contre-vérités : on les voit en effet se rétracter souvent, et souvent encore se contredire les uns les autres ; qu'on lise, par exemple, pour s'en convaincre, Saint Augustin et Saint Jérôme (1). S'il en est ainsi des plus grands docteurs de la pensée sacrée et profane, que sera-ce des autres dont le nom est moins fameux ! Le vrai nous échappe par sa profondeur et nous dépasse par sa sublimité, comme l'a écrit si bien la plume « élégante » du vieux Sénèque, et nous avons beau faire, il ne cesse pas de fournir (2) ; sans compter que l'homme n'est pas seulement imparfait pour un objet aussi parfait, il est encore déchu de sa naturelle rectitude, et nous avons assez parlé déjà des erreurs et lacune de la connaissance humaine pour ne plus y revenir (3). Ce qui indigna Bacon, c'est d'entendre dire autour de lui que cette vérité, qui est pour nous naturellement obscure et se trouve obscurcie encore par la malice humaine, est en son temps définitivement faite, et qu'on la rencontre à Paris dans l'enseignement et les ouvrages d'un maître qui jouit d'une autorité dont le Christ lui-même n'a jamais joui, Maître Albert, — double blasphème, à l'égard de la vérité, d'un homme qui non seulement enseigne comme si personne n'avait jamais enseigné avant lui, mais enseigne encore comme si personne ne devait plus enseigner après lui et mieux que lui (4) !

Le Savoir est imparfait toujours ? Il faut donc le compléter et le reviser sans cesse, et c'est ce qu'avaient bien compris ces philosophes dont nous notions à l'instant l'insuffisance. Aristote augmenta et corrigea la science de ses devanciers ; il fut revisé et corrigé lui-même par Avicenne, auquel Averroës rendit le même office, et l'on trouve le même exemple chez les Pères (5) : si tous, saints et philosophes avaient vécu jusqu'à nos jours, ils se seraient toujours complétés et amendés les uns les autres (6). Imitons-les suivant les préceptes ou les conseils de Platon, de Boèce, de Saint Augustin et de Sénèque (7), et cela, avec les sentiments qui les ont

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 14-15. — On aurait mauvaise grâce dès lors, ajoute Bacon, à m'attaquer, au nom des Pères, dans mes plans de réforme de l'étude théologique : *Op. Tert.*, p. 28.

(2) *Op. Tert.*, p. 6.

(3) Cf. *Première Partie*, chap. II, § I.

(4) *Op. Tert.*, p. 30 ; — *Compend. Philos.*, p. 429. — Cf. *Première Partie*, chap. II, p. 92, note 1. — Les attaques de Bacon contre Albert le Grand et les autres grands docteurs contemporains, trouvent ainsi quelque excuse dans le double sentiment qu'il a de l'avenir et du passé du savoir. Cf. *Op. Maj.*, III, p. 17.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 14-15.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 27.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 16.

animés eux-mêmes (1), sentiments de respect et de modestie, car ils sont plus grands que nous, de reconnaissance, car nous sommes leurs débiteurs, d'excuse aussi, car ils ont apporté leur contribution au savoir suivant les ressources de leur temps (2), c'est-à-dire mieux que leurs prédécesseurs et moins bien que nous, si nous savons nous comporter à leur égard comme ils se sont eux-mêmes comportés à l'égard de leurs devanciers (3); le temps nous engage donc à faire plus qu'eux et mieux qu'eux, et nous avons beau être les plus jeunes, nous sommes tenus à être plus avancés en Sagesse sous peine d'être des ânes, si nous héritons de leurs travaux sans les compléter et les parfaire (4). Mais le moyen de parfaire ainsi le savoir, sans la pratique de la méthode parfaite ? C'est l'expérience qui critiquera sans cesse l'erreur et fournira sans cesse le vrai, l'expérience, suivant les vérités en cause, des sens extérieurs ou celle de l'illumination intérieure. Si donc à la connaissance des langues qui nous fait prendre conscience du contenu de la pensée traditionnelle, nous ajoutons l'exercice des deux expériences qui nous donne la science de ce patrimoine, nous serons les auteurs que nous devons être à l'égard de nos descendants pour répondre à ces auteurs que les meilleurs de nos devanciers ont été pour nous : encore une fois l'autorité est, du fait de cette grande loi de la solidarité sapientielle qui s'appelle l'universelle tradition du savoir, une méthode nécessaire, et elle sera, nous le verrons (5) en mettant chez Bacon au point définitif de sa doctrine, ses idées sur la méthode, le premier pas de toutes les démar-

(1) *Ibid.*, pp. 13; 16; 17; 26; 28; — *Compend. Phil.*, p. 439.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, p. 24. — Cf. S. Thomas : *Metaphys.*, Lib. II, Lect 1 ad finem : « Est autem justum ut his quibus adjuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus ». A rapprocher aussi des paroles de Bacon, les paroles d'Averroës : « Ce qui sera conforme à la vérité, nous le recevrons d'eux (les philosophes) avec joie et reconnaissance; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant ». Cité par L. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapport de la religion et de la philosophie*. Paris 1909, p. 55.

(3) Il est intéressant de constater comment Roger excuse lui-même les Pères d'avoir jeté sur la philosophie leurs anathèmes et d'avoir par exemple préféré Platon au Stagyrte [*Op. Maj.*, III, pp. 28-33; — *Op. Tert.*, p. 29; — Cf. Salvatore Talamo. *Op. cit.*, Seconde Partie, chap. VI]. — Aristote de son côté n'est pas « diminutus » pour avoir ignoré plusieurs prédicaments : *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars III, p. 180.

(4) « Quanto juniores, tanto perspicaciores, quia juniores, id est posteriores successione temporum ingrediuntur labores priorum » : *Op. Maj.*, III, p. 14; — *Metaphys.*, p. 5. — C'est retournée dans son expression, la fameuse pensée du chancelier Bacon, « Antiquitas saeculi, juvenus mundi », que nos deux homonymes doivent à Sénèque.

(5) Cf. *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Chapitre I, § I : L'idée synthétique de la méthode.

ches de la méthode certificatrice ; mais elle ne fait savoir ainsi qu'autant qu'elle est finalement chez l'auteur non seulement l'autorité du Dieu de la Révélation primitive, mais aussi, puisque l'expérience extérieure ne saurait jamais se suffire, l'autorité du Dieu de l'illumination intérieure, et c'est à cette autorité là que Roger Bacon voudrait, comme il dit, tout ramener (1), en protestant qu'il ne condamne pas n'importe quelle autorité, quand il dénonce le crédit, usurpé à ses yeux, de ses plus grands contemporains ; une autorité ainsi consacrée dispense au raisonnement un lustre magnifique (2) ; que dis-je ? elle dispense à ce point de l'expérience, que pratiquer l'expérience, c'est bien souvent, comme nous l'avons remarqué déjà, pour notre docteur de la méthode expérimentale, pratiquer les auteurs qui ont pratiqué l'expérience (3), auteurs dont il lui arrive même, conformément d'ailleurs à une maxime qu'il emprunte au Stagyrte (4), de célébrer vraiment avec trop d'intempérance (5) les titres prétendus de crédit.

Voilà le progrès : il consiste à reviser et enrichir le savoir de ceux qui nous précèdent, en découvrant, sur la base de cet acquis, des vérités qui sont alors proclamées nouvelles, et Roger Bacon pense là-dessus comme bien d'autres penseront après lui (6) et comme pensaient déjà les grands docteurs de son temps, lesquels n'étaient pas du tout sans avoir l'idée et le sentiment du progrès (7) ; mais il pense autre chose encore, s'il est établi que toute vérité a été, de par la Révélation primitive, enveloppée dans la Sainte Ecriture, et c'est à propos de l'Ecriture, ne l'oublions pas, et jusqu'à nouvel ordre, pour la servir dans ses deux sens, littéral et spirituel,

(1) *Op. Maj.*, III, p. 34 : « Vellem omnia reduci ad auctoritatem solidam et sensum sapientum et expertorum ».

(2) *Op. Tert.*, p. 9 ; — *Compend. Theolog.*, pp. 25-26.

(3) C'est pourquoi on ne saurait sans quelque injustice, croyons-nous, lui reprocher comme l'a fait Rashdall et après lui, Manser, de se contredire absolument, quand il montra à l'aide de l'autorité, l'infirmité de l'argument d'autorité. Il s'en prend alors en effet à la fausse autorité et se réclame, en la critiquant, de l'autorité des auteurs dont il sait qu'elle est fondée sur l'expérience.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 168.

(5) C'est le cas par exemple d'Alhacen en Optique : *De Multiplicat. Specierum*, pp. 513 ; 520.

(6) Cf. Delvaille : *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*. Paris 1910, p. 724. L'auteur nous assure pourtant (p. 734) que Bacon ne doit rien à son milieu !

(7) Ainsi Albert le Grand : *De Elenchis*. Lib. II. Trait. V., cap. III ; — *Ethica*. Lib. I, tract. VI, cap. X ; — Thomas d'Aquin : *I II^{ce} Quaest.* XCVII art 1 ; — *De Anima*, Lib. I, Lect. 2 ; — *Metaphys.* Lib. II, Lect. 1 ; — *Politique*. Lib. III. Lect. 8, § 1 ; — S. Bonaventure : *In II lib. Sentent.*, Dist. XXIII, art. 2, quaest. 1. — Cf. Salvatore Talamo : *Op. cit.*, Première Partie. Chap. V-VI ; — Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain 1911, p. 146-147.

que nous pratiquons les deux expériences sur les données de la Nature et de la Littérature profane et sacrée : le progrès consiste pour lui dans le développement du patrimoine sapientiel, de telle sorte que la progression dans le savoir, c'est comme une régression vers le savoir encyclopédique des Saints Patriarches et Prophètes, et que le vœu de l'homme en quête de vrai serait de dresser, de cette Sagesse totale, un inventaire de plus en plus fidèle et exhaustif, conception, certes, qui n'est pas plus celle qu'on rencontre, communément du moins, au ^{xiii}^e siècle, qu'elle n'est surtout maintenant la nôtre.

Que si l'on cherche à mieux définir encore les rapports de cette Révélation qui est comme la matière même du Progrès avec cette double expérience qui en est l'âme, l'on voit que le dernier mot appartient au dépôt de la Révélation primitive (1) et au dépositaire de cette Révélation, car, dès lors qu'une chose est vraie, elle ne peut pas ne pas être contenue dans l'Ecriture, et si elle ne lui est pas conforme, elle ne peut être vraie (2), et d'autre part l'Eglise dans la personne de son chef visible a tout à connaître de ce qui se sait et de ce qui se fait dans le monde, et c'est à elle qu'il appartient de promouvoir la vérité comme la vertu (3). Et il est toujours possible de s'assurer que les vérités de la Nature et celles de la Littérature profane sont contenues dans l'Ecriture, et d'authentifier ainsi le progrès : le tout est de procéder à ces adaptations ou analogies opportunes que nous rencontrons tant de fois mentionnées sous la plume de notre Bacon (4) et dans lesquelles les mystiques sont passés maîtres, toutes interprétations dont reste juge le magistère de celui qui dans la Cité chrétienne est, au dire de Roger, comme un Dieu humain. Encore une fois, l'Ecriture dont la Nature est comme une illustration sensible qui s'offre à nos regards humains, et la Littérature profane comme une suite d'éditions plus ou moins fidèles et fragmentaires, est finalement la source et la norme de tout savoir, et douter de cette valeur et signification respectives des deux expériences et de la Révélation dans l'œuvre du progrès, serait donner dans le

(1) C'est ce qu'a bien compris, — sinon bien rendu — un historien comme Werner, en parlant « du contenu substantiel de la vérité révélée auquel l'intelligence critique ne saurait porter atteinte » [*Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Baco*, dans *Sitzungsberichte der philosoph. histor. Klasse d. Kais. Akad. d. Wissenschaften*. Wien. Bd 93, p. 493]; mais il voit ailleurs dans la fonction critique des deux expériences, l'autonomie rationnelle de l'esprit !

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 37 ; 69 ; — *Op. Tert.*, p. 73.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 70-71 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 227-228 ; — *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Ibid. fragm. Duh.*, p. 172.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82,... etc. — Cf. Chapitre précédent, § II.

blasphème des deux vérités que condamne précisément la doctrine du même Révélateur pour la vérité philosophique et la vérité thologique, ou serait tout au moins tenir pour un ordre du vrai inverse de celui pour lequel tient chez Bacon l'homme d'Eglise et l'homme de foi.

Si le progrès consiste ainsi à épuiser de plus en plus le trésor de la Révélation en puisant toujours davantage dans les deux trésors de la Littérature et de la Nature, sa loi est manifeste : c'est de tout savoir, en fait de sagesse humaine et naturelle, pour la Sapience chrétienne, et de parfaire par cette Sapience tout notre savoir. C'était en effet la loi du savoir révélé, puisqu'il est avéré que Dieu nous a conféré aux origines de l'humanité toute la vérité de la philosophie afin seulement qu'elle serve les fins de la vérité divine et qu'elle trouve dans ce service sa plénitude et son honneur (1) ; ce fut à travers l'histoire, toute la loi du savoir transmis, car il suffit de se rappeler que les Saints Patriarches et Prophètes, conformément aux desseins du Dieu de la Révélation primitive, ont enfermé dans les Livres sacrés qu'ils nous laissèrent, toutes les vérités naturelles et humaines, et dans leurs livres proprement philosophiques, nombre de vérités divines (2), pour en conclure que les Philosophes ne purent recevoir d'eux la philosophie pure et simple : sans compter l'apport de leurs révélations personnelles (3), ils connurent avec et dans la vérité philosophique, nombre de vérités de la foi chrétienne et quelques-unes des plus sublimes, à tel point qu'ils travaillèrent comme les Saints Patriarches et Prophètes à ramener la Sagesse de la Philosophie à la Sapience divine et que c'est pour cela finalement qu'ils entreprirent de si multiples et si lointains voyages, à la recherche, partout où elles avaient fleuri et fleurissaient encore, des vérités émises par la pensée profane ou sacrée : admirables migrations des Sages qui se rendaient à l'envi vers le berceau de l'antique et parfaite Sagesse, à la lumière d'une étoile, celle de la foi chrétienne ! Aussi bien telle doit être la loi du savoir qu'il nous faut transmettre (4) ; autrement si nous ne savions pas toujours plus de choses humaines et naturelles pour mieux savoir les choses divines et surnaturelles, notre pusillanimité serait une

(1) Cf. *Première Partie*, chap. IV, § I.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 72.

(3) Citons à ce propos les paroles correspondantes de Newmann [renouvelées d'ailleurs des PP. de l'Eglise dont surtout Saint Augustin qui avait fait école sur ce point particulièrement chez Abélard : *Theolog. Christ.*, II, 406-407] : « La littérature, la philosophie, la mythologie païennes bien comprises, n'étaient qu'une préface de l'Evangile : les poètes et les sages de la Grèce étaient en un certain sens des prophètes, car à ces bardes divins des pensées supérieures à leurs pensées étaient départies ». Cf. Dimnet : *Newmann écrivain*, dans *Revue du Clergé français*, T. XL, p. 163.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 69-70.

faute et deux fois un péché à l'égard de Dieu : un manque de foi dans la vérité de la foi, un manque de foi dans la vérité de la philosophie dont toute la raison d'être est de servir la vérité divine ; un chrétien ne saurait avoir peur de la vérité, où qu'elle soit et quoi qu'elle dise, et il cherche toujours à progresser en elle afin de lui faire confesser la foi chrétienne, ce qui lui revaut par surcroît d'aller plus avant encore dans la connaissance de la vérité naturelle une fois qu'il l'a élevée, comme dit Bacon, à l'état théologique.

Et ces deux progressions sont assurées, car la nature du progrès, après nous avoir éclairés sur la loi, nous est un gage aussi de son avenir. Certes l'homme ne pourra jamais se libérer totalement des causes d'ignorance et d'erreur qui se confondent avec sa nature même : rien de parfait ne peut être son œuvre, et vivrait-il des siècles, qu'il n'arriverait jamais à un savoir complet et définitif (1). Mais la Sagesse encyclopédique a été originellement donnée à l'humanité, et parce qu'elle constitue comme le patrimoine dont toute la tâche des générations consiste à monnayer les richesses, l'homme est sûr de la possession d'une chose dont il a ainsi la propriété. S'il ne manque pas à la Sagesse, la Sagesse ne lui manquera jamais, et toujours il pourra croître en elle, en étendant son étude jusqu'aux limites comportées par les possibilités des temps (2). La vérité s'est accrue peu à peu jusqu'à nous (3) ; elle a rencontré et elle rencontrera encore bien des difficultés et des résistances (4), mais elle en triomphera toujours et elle grandira jusqu'aux temps de l'Antéchrist (5), pour se parachever alors avec la victoire du Christ dans la lumière de la gloire hors de laquelle l'humanité n'aura jamais de certitude définitive (6).

On a parlé, à propos de cette doctrine de la Révélation et de la Tradition, de Traditionalisme et de Fidéisme (1). Ce sont là des noms bien modernes pour une pensée qui n'est pas en effet sans rapports avec celle des fidéistes et des traditionnalistes, et tous ces rapports ont été ou peu

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 23, 69, 70.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 69 ; — *Op. Tert.*, p. 83 ; — *Compend. Phil.*, p. 440.

(3) *Compend. Phil.*, p. 429.

(4) *Op. Tert.*, pp. 28-29.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 20-22.

(6) *Ibid.*, p. 23.

(7) Hadelin Hoffmans : *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philos.*, 1907. Bd XX, pp. 204 ; 207-208 ; 211-212 ; — *Idem* : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*. Août 1909, p. 396-397. — Cf De Wulf : *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain 1912, p. 495.

s'en faut assez relevés (1) pour que nous y reverions encore nous-mêmes. Remarquons plutôt la singulière façon de « fonder » [c'est le mot même de Bacon (2)] la connaissance humaine, dont toute l'étude revient alors à une critique historique dans laquelle il s'agit d'authentifier la Révélation primitive et toute la tradition ensuite du savoir, à grand renfort d'érudition : ce sont là « les grandes difficultés » dont nous parle notre docteur, et elles n'ont rien en vérité des difficultés de cette fameuse critique de l'entendement humain qui sera celle de la Philosophie moderne (3) ; mais

(1) On n'a pas assez remarqué par exemple que le langage pour Bacon n'a pas été conféré par Dieu pour qu'il puisse par son moyen nous conférer le savoir, suivant l'étrange aphorisme de De Bonald, mais est bien le fait de l'homme (*Op. Tert.*, p. 102), [encore qu'il faille dire des langues qu'elles servent à transmettre le savoir révélé] ; et on a mal remarqué par exemple, comme l'a fait De Wulf, [*Op. cit.*, p. 495, note 2], que la Révélation pour Bonald est « primitive », alors que pour Bacon « la révélation illuminatrice divine est spéciale et varie d'homme à homme », — erreur naturelle quand l'on confond les illuminations de la Révélation originelle, les illuminations universelles de la révélation commune de Dieu intellect agent des âmes et les illuminations privilégiées des révélations spéciales ou intérieures. La Révélation primitive n'en apparaît pas moins pourtant chez Roger Bacon comme une somme d'illuminations spéciales dispensatrices de la sagesse intégrale et réparties à des individualités de choix comme les SS. Patriarches et Prophètes sur une ère donnée qui semble aller bien au delà d'un millénaire, jusqu'à ce que l'encyclopédie soit consommée, grâce notamment à la longévité des bénéficiaires qui expérimentèrent, tels certains Patriarches ou leurs fils, chacun suivant leur spécialité. Et c'est grâce aussi aux lumières spéciales de l'illumination intérieure que nous pouvons progressivement nous certifier le contenu de la vérité originellement révélée et traditionnellement transmise, l'expérience de l'illumination intérieure (avec celle, subordonnée, des sens extérieurs) se comportant ainsi à l'égard de la certitude comme son critère et sa cause directe, et la Révélation de son côté se comportant d'une part comme son organe premier et le fondement dont il faut partir (le primat de l'enseignement, dépositaire et truchement de la Tradition), puisqu'elle est en quelque sorte le lieu de toute vérité, et d'autre part comme sa dernière garantie et la norme définitive à laquelle il faut revenir, puisqu'est fausse toute vérité contraire, « si aliqua sapientia est huic contraria, erit erronea ». C'est ce qu'a vu assez bien un historien comme Hadelin Hoffmans [*art. cit.*, pp. 210-212], mais pourquoi voit-il Roger Bacon tomber dans le subjectivisme du sens individuel [*Rev. Néo-Scholastique*, *art. cit.*, p. 497], Roger Bacon, l'humaniste fervent et l'expérimentateur fidèle dont l'érudition vient allier les données de la littérature profane aux vues mystiques de l'Écriture et dont l'expérience des sens extérieurs sait ramener du ciel sur la terre l'expérience de l'illumination intérieure.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 53 ; — *Op. Tert.*, pp. 79-80 ; — *Hist. Review*, p. 508,

(3) Elles répondent bien en effet à l'esprit du Moyen Âge qui concevait volontiers la vérité comme une réalité déjà appréhendée et exprimée, comme une sorte de document traditionnel qu'il s'agissait d'inventorier et de développer. Cf. Clemens Baumer : *Die Europäische Philosophie des Mittelalters*,

elles ont leur intérêt, et elles nous montrent comment Roger Bacon faisait son profit de toute cette histoire de la pensée humaine (1), qu'on retrouve dans le premier traité de cette volumineuse *Somme de Philosophie* attribuée longtemps à Robert Grosseteste (2) et reconnue maintenant comme l'une des œuvres les plus caractéristiques de l'école d'Oxford au ^{xiii}^e siècle (3) et aussi comment il savait s'inspirer des Arabes dont c'est la thèse en effet, constituant ce qu'on appelle leur philosophie illuminative, d'enseigner la révélation et la tradition du savoir par le ministère des grands philosophes (4). Surtout nous admirons cette idée de l'histoire jumelle de

dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin 1909, Bd V, p. 291.

(1) Jean de Salisbury avait tracé déjà comme une histoire de la philosophie, et il en était de même, à l'époque de Bacon, de Vincent de Beauvais, Les sources en tous cas auxquelles Roger fait appel ici dans son histoire, sont, nous l'avons noté déjà, en dehors de la Sainte Ecriture, Josèphe, Aristote dans le *Secret des Secrets*, Averroès, Ptolémée et Albumazar qui sont cités pour établir le fait de la Révélation primitive encyclopédique; quant à la tradition du savoir proprement dite, Clément d'Alexandrie, Pierre Comestor, Vincent de Beauvais, Isidore, la chronique de Cluny, les chroniques de la Grande-Bretagne, Bède, Cicéron et surtout Saint-Augustin dans sa *Cité de Dieu*.

(2) Ludwig Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalt.*, Bd IX, pp. 275-290; — Cf. aussi idem : *Die Philosophie des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 54.

(3) Cf. Baur : *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, p. 26*. — Loin d'être l'inspiratrice des idées correspondantes de Bacon, elle en serait au contraire inspirée [Cf. Little : *Roger Bacon Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 28], et elle serait l'œuvre, à n'en pas douter, d'un disciple du Docteur Admirable, au dire de Duhem qui donne en effet de bonnes raisons : la curieuse théorie de « la nature universelle » pour expliquer les expériences du vide et le mouvement des projectiles [E. Duhem : *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 269-273], l'horoscope du Déluge, les idées si caractéristiques de la matière et de la forme inspirées d'Avicebron, l'appréciation portée sur Albert le Grand et Alexandre de Halès, la tentation de disculper Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, une idée bien baconienne unique à l'époque, les mêmes idées astronomiques, etc... [P. Duhem : *Le Système du Monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris 1913-1917, T. III, p. 460 sq.]. — Il serait bon par ailleurs de se reporter au « *Florilogeum Philosophorum* » du maître franciscain contemporain d'Oxford, Jean de Gelles [Cf. A.-G. Little : *The grey Friars at Oxford*. Oxford 1892, p. 145] pour s'assurer si Roger Bacon s'en inspire ou l'inspire.

(4) Cf. Carra de Vaux : *Gazali*. Paris 1902, p. 230. — L'on ne peut s'empêcher par exemple de rapprocher la façon dont Roger conçoit l'économie historique de cette Révélation plus que millénaire, de la théorie arabe du « Pôle » selon laquelle il y a sur la terre des hommes qui sont pour ainsi dire des centres d'illumination, le plus grand de ces hommes étant le Pôle

la pensée religieuse et de la pensée philosophique, réglée par les desseins de la Providence illuminatrice, ce sentiment profond de la continuité historique, cette notion de la fraternité universelle dans la communion au même savoir (1), cette conception de l'impérieuse nécessité du progrès, du sens de son évolution et de la certitude de son avenir, etc..., et nous songeons à leur propos aux hommes que nous sommes, suivant la parole de Bernard de Chartres rapporté par Jean de Salisbury (2), des nains assis sur des épaules de géants, ou encore à l'homme de Pascal qui apprend éternellement, surtout au Saint Augustin du « *De Civitate Dei* » dont procède en effet ici notre Bacon (3), et au Bossuet du « *Discours* » qu'il précède à sa manière de quatre siècles dans l'histoire.

[Cf Carra de Vaux: *Le Mahométisme: le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*. Paris 1897]: c'est un tel centre que serait pour Roger Bacon le grand roi Salomon qui a en effet bénéficié personnellement de la révélation intégrale du savoir et a irradié par la suite, à travers la tradition, ses illuminations encyclopédiques.

(1) *Op. Maj.*, I, p. 266; 268; — *Op. Maj.*, II, p. 237; — *Op. Maj.*, III, p. 21; — *Op. Min.*, p. 316.

(2) *Metalogicus* III, 4: « ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea ».

(3) Cf *De Civitate Dei*, Lib. IX et X. — Roger Bacon en procède quant à maints matériaux de son histoire et quant à l'esprit surtout de cette histoire de la pensée humaine dont tout le progrès consiste à servir de mieux en mieux la vérité divine en édifiant de plus en plus la vérité humaine en elle, — idée théologique de l'histoire qui revient d'autant mieux au thème du *De Civitate Dei* que ce savoir dans lequel nous progressons est pour l'Eglise un principe d'action et de gouvernement universel (Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*, chap. III : *Le Savoir et la Cité chrétienne*).

CONCLUSION

L'Illumination et son esprit doctrinal

Il s'agit, pour conclure, d'exprimer de toute cette doctrine de l'Illumination, l'inspiration qui circule en elle et qui l'anime ; cet esprit aussi bien transparaissait déjà, quand nous cherchions à définir, à travers l'économie de notre doctrine, le thème unique qu'elle met en œuvre (1), mais nous sommes mieux à même de le déterminer et caractériser maintenant que les trois illuminations nous ont montré l'une après l'autre tout ce qu'elles contiennent : c'est le pur mysticisme. Mystique en effet, l'illumination intérieure l'est dans ses degrés et dans son expérience, et l'on sait assez à quel point et de quelle manière ; mais l'illumination générale comme l'illumination primitive et traditionnelle ont aussi leur mysticisme, et c'est le moment de reconnaître à chacune leur pas dans cette allure si bien marquée de la pensée baconienne.

Le Dieu de l'illumination universelle est, au dire des Philosophes, l'intellect agent commun des âmes. Non point qu'il faille entendre par là que Dieu soit dans nos âmes leur intellect actif, comme s'il entraînait en union avec leur intellect possible et habitait ainsi en elles : il reste à leur égard sur sa transcendance, et l'on se rappelle à quel point Roger Bacon y tient, de telle sorte que l'illumination générale n'est point ici mystique au sens et au degré où le sera l'illumination intérieure ; mais dès lors que Dieu est au-dessus de nos âmes une substance intellectuelle qui rayonne sur elles, et rayonne en faisant surplomber sur leur intellect passif directement la lumière de sa splendeur (2), l'on reconnaît pourtant dans ce mode d'être à l'égard du divin et de connaître par le divin, la marque du mysticisme :

(1) Cf *Première Partie: Conclusion*.

(2) « Influxit in animos eorum et eosdem superillustravit » ; — « intellectus agens in animas nostras » ; — « supersplendens ».

nous tenons immédiatement à Dieu, et immédiatement de Dieu nous tenons notre connaissance, et les Arabes sont même allés plus loin, jusqu'à enseigner pour l'homme la possibilité naturelle de s'édifier graduellement dans l'Intellect actif jusqu'à la conjonction parfaite de l'extase ; c'est la doctrine mystique de « l'Ichrâq », mais Bacon ne nous dit rien d'elle, encore qu'elle l'inspire quand il enseigne l'illumination dans la formule philosophique d'un Dieu intellect agent de nos âmes, et elle ne sera plus autant en cause, quand il enseignera les sept degrés de l'illumination intérieure, toute surnaturelle.

Que si nous passons maintenant de la formule profane à la formule sacrée de notre illumination, nous voyons s'accroître et se préciser singulièrement son mysticisme. Plus ici d'intellect agent illuminateur, mais le Verbe divin lui-même, suivant la parole fameuse de l'Apôtre reprise par la tradition tout entière : de même que Dieu ne saurait connaître sans connaître par son Verbe, parce qu'en se contemplant lui-même, il l'engendre et qu'il produit tout par lui de ce qui existe, de même l'homme ne peut rien connaître que par le Verbe de Dieu, splendeur du Père et lumière de tout ce qui est intelligent et intelligible, et cette illumination s'opère en nous par l'irradiation sur nous des exemplaires divins : comme l'a si bien dit Augustin, nous connaissons tout en fait de vérité dans les idées éternelles. Entendons-nous bien : quand Dieu nous illumine ainsi sous les rayons de ses immuables idées, nous ne sommes pas davantage en lui, le voyant lui-même et voyant tout en lui, qu'il n'était tout à l'heure en nous comme une partie de notre âme, quand il nous illuminait au titre d'intellect actif ; l'interprétation de Bacon n'est point mystique jusqu'à ce degré (1), mais elle l'est en deçà autant qu'elle peut l'être, car elle se garde bien de descendre jusqu'à l'interprétation minimiste qui entend la vision dans les idées éternelles dans le sens seulement d'une vision à laquelle concourent l'intelligence et l'intelligible en tant que reflets seulement tous deux et participations des exemplaires divins : voir dans les idées éternelles, c'est à défaut d'une interprétation exhaustive et littérale de la pensée d'Augustin, au moins voir sous l'effluence des idées éternelles elles-mêmes, ce qui est bien ouvrir le plus largement possible à une connaissance naturelle la voie du mysticisme. Mais il faut insister encore et

(1) C'est ce que n'a point compris, nous le savons, un historien qui nous parle de la connaissance opérée sous la vertu de cette illumination comme d'une intuition mystique, confondant encore une fois illumination universelle et illumination intérieure et comprenant mal l'interprétation baconienne de la vision dans les idées éternelles. Cf Hadelin Hoffmans : *Roger Bacon. L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néo-Scholastique*. Août 1909.

bien peser la densité mystique de cette formule de l'illumination empruntée par notre Docteur à l'Augustinisme du temps. Le Néoplatonisme se plaisait à feindre l'âme à l'horizon de deux mondes, figure et idée que nos Augustiniens du ^{xiii}^e siècle reprirent avec ferveur en se tournant après Plotin et avec Augustin plus spécialement dans l'âme vers celui des deux versants qui regarde le monde intelligible et le divin. Epris comme ils l'étaient, suivant la formule de Saint Bonaventure, de considérations sapientielles, ils s'attachaient à cette impression des idées divines ; c'était pour eux une impression telle sur nos esprits que les idées éternelles nous touchaient elles-mêmes et que nous les touchions nous-mêmes, sans qu'elles fussent pourtant encore une fois vues par nous quand nous étions mûs ainsi par elles ; d'où cette conclusion : l'éminence ou sublimité de ce contact immédiat conférait à l'action divine illuminatrice une certaine individualité qui la distinguait des autres dans le réseau du concours général divin et la consacrait pour cette raison « spéciale », mettant ainsi en vedette chez elle son caractère mystique. Roger Bacon reprend en somme lui-même l'expression (1) qu'on chercherait en vain avant le milieu du ^{xiii}^e siècle chez les docteurs qui tenaient fidèlement pour Augustin ; Augustiniste fidèle, il lui confère donc le même sens que les Augustiniens lui reconnaissent alors — nous sommes en 1267 — et allaient de plus en plus lui reconnaître en la vulgarisant dans leur école et en raffinant sur elle pour faire pièce à l'interprétation des docteurs nouveaux ; d'où il appert bien qu'il a cherché, par les voies de cette intimité causale, à nous édifier en Dieu dans la connaissance autant que le permettait l'ordre naturel du connaître, ce qui est en vérité mettre encore l'accent mystique sur une illumination revêtue déjà autant qu'elle pouvait l'être avec sa double formule, profane et sacrée, du sceau du mysticisme. S'est-il même arrêté en si bonne voie, et n'a-t-il pas donné, à propos de cette idée de l'illumination universelle, dans un mysticisme plus profond que la plupart des Augustinistes de son temps ? Son interprétation de la vision dans les idées éternelles demeure ; mais elle nous semble fort être à l'usage seulement de sa doctrine générale de l'unité du savoir pour laquelle en effet elle se trouve suffire ; elle est en lui la solution impersonnelle en quelque sorte de l'homme d'une thèse, la thèse d'une école, non celle de son cœur d'Augustinien fervent ; disons le mot, elle est, faute de pouvoir enseigner mieux explicitement, un moindre-aller, et puisqu'il entend tenir fidèlement pour le Maître en un temps où tant d'autres lui sont, comme il le déplore, infi-

(1) Quand il nous parle une fois à son propos « d'une certaine illumination divine » *Op. Tert. frag. Duhem*, p. 167. — Cf *Première Partie*, chap. II, § II, p. 108-114 ; — *Seconde Partie*, chap. I, § I, pp. 186-187.

dèles, la vision dans les idées éternelles ne serait-elle pas en définitive pour lui la vision dans les idées éternelles elles-mêmes, une vision d'ailleurs que d'autres enseignaient alors au su de tous ? L'intuitionnisme était si bien le vœu de sa pensée qu'à l'illumination universelle se joignait aussitôt chez notre docteur une autre illumination où l'intuition pouvait cette fois jouer son rôle, l'illumination intérieure, et c'est pourquoi, croyons-nous, l'on peut dire du mysticisme de cette seconde qu'il est annoncé déjà par la première : l'idée baconienne de l'illumination générale est dans ses deux formules, et plus dans l'une que dans l'autre, hautement mystique.

Il n'y a pas jusqu'à cette idée d'une illumination que nous avons qualifiée du nom d'illumination primitive et traditionnelle, qui n'ait, elle aussi, une saveur bien marquée de mysticisme. N'est-ce pas en vérité l'esprit mystique qui l'inspire, quand elle fait descendre de la libéralité divine la Sagesse encyclopédique comme une autre manne distribuée à l'humanité primitive dans la personne des SS. Patriarches et Prophètes ? quand elle nous fait assister, à travers l'espace et surtout le temps, à la tradition de ce savoir révélé, la vérité philosophique transmettant la vérité théologique et la vérité théologique la vérité philosophique, en témoignage toutes les deux de leur commune origine et de leur fin commune ? quand enfin la vérité une fois parvenue jusqu'à nous, tout se passe comme si nous tenions nous-mêmes à travers les âges au Dieu de la Révélation primitive, en tenant de lui de proche en proche le savoir transmis ? Indissolublement, l'illumination traditionnelle va de pair dans l'humanité tout entière, mais sous la forme anonyme de l'enseignement, avec cette illumination directe dont Dieu suivant la parole de l'Évangéliste, gratifie chaque homme qui vient en ce monde, et elle est mystique comme elle, sinon autant : nos trois illuminations ont bien leur mysticisme propre, et dès lors qu'elles concourent à l'unité d'une même doctrine, elles se rencontrent dans un même esprit auquel on pourrait donner le nom d'Illuminisme mystique ou de Mysticisme illuminatif.

Ce n'est pas tout encore : Dieu révèle la vérité, mais la vérité révèle le divin, la vérité surnaturelle, c'est entendu, dont l'objet est de nous faire connaître, comme dit Bacon, les mystères de la volonté divine, mais la vérité naturelle aussi, car c'est là providentiellement son imprescriptible mission. « Toutes choses, écrira plus tard Pascal à M^{lle} de Roannez (1), couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. » Telle était bien la pensée du Docteur Admirable, mais avec quelle

(1) *Lettres à Mademoiselle de Roannez*, édit. Brunshwieg, p. 215.

rigueur et quelle plénitude ! Non pas seulement en ce sens alors classique que les créatures nous élèvent à la connaissance du Créateur — notre docteur enseignait comme les autres cette preuve de l'existence de Dieu (1), — non plus aussi en cet autre tout philosophique que les choses « décomposent la pure et simple lumière des idées créatrices dont elles sont le trouble reflet » et que les connaître est dès lors appréhender en somme les formes expressives du divin — l'interpréter ainsi à l'instar de Werner (2), serait séculariser indûment sa pensée, — mais en ce sens éminemment mystique que la vérité, humaine et naturelle, n'est en effet qu'une figure ou apparence qui recouvre et symbolise une vérité toute spirituelle ou surnaturelle (3) : la Nature et la Littérature sont tout entières une révélation du divin, et c'est pourquoi une illumination spéciale peut seule nous faire connaître le dernier mot de leur vérité, mais c'est pourquoi aussi toutes les ressources de l'expérience et celles d'une culture généreusement humaine doivent être mises en œuvre pour faire luire, sous l'enveloppe mieux connue des choses du monde telles qu'elles se manifestent à nos sens, et sous celle des pensées de l'homme telles qu'elles se trouvent consignées dans les lettres profanes, leur divine intelligibilité : Roger Bacon est bien le mystique que nous disions (4), un mystique à sa manière, la manière largement humaniste et scientifique.

On ne peut pas ne pas se demander pourtant si dans ce mysticisme, la manière préjuge aussi de la mesure, et si Roger Bacon vraiment ne s'applique à la science de la nature et à l'érudition profane que pour alimenter par elles son expérience spirituelle : dans cet appel à toutes les ressources de l'expérience extérieure et de la pensée antique, au nom des besoins de sa science intérieure, notre moine ne se laisse-t-il pas prendre aux séductions de la science philosophique et de la sagesse païenne, ou plutôt n'est-ce pas des charmes de ce savoir tout humain et naturel que son âme surtout est éprise, captive encore, en raison des temps, sous le joug de l'obédience théologique ? Est-il savant et humaniste pour son mysticisme, en homme de son époque par conséquent, ou bien recouvre-t-il

(1) *Op. Maj.*, II, p. 377.

(2) *Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon*, dans *Sitzungsb. der philos. histor. Klasse der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften*. Wien, Bd 93, p. 533.

(3) L'on sait que cette pensée est une pièce maîtresse de la doctrine de Jean Scot Erigène. Cf Etienne Gilson : *Le sens du Rationalisme chrétien*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*. Strasbourg 1920, pp. 12-14 ; Cf aussi p. 10.

(4) Cf *Seconde Partie*, chap. II : conclusion.

d'un mysticisme de commande (1) son amour de la nature et de la littérature, pour être en son temps déjà un homme du nôtre ? Grave et bien délicate question qui est celle du point même par où nous pouvons nous ménager une juste vue sur la véritable expression de cette vivante et complexe physionomie, question que nous retrouverons en essayant ailleurs (2) de mettre en relief la personnalité de Bacon et dont nous pouvons pourtant esquisser déjà les éléments de solution. En fait, Roger paraît le plus « positif » et le plus « humaniste » des hommes, et nous savons que les historiens s'y sont laissés maintes fois tromper ; mais nous savons aussi que tout cet aspect de sa personne peut bien être, pour ainsi dire, comme le sens littéral de son génie. Car il nous le répète assez (3) : la vérité de la philosophie n'est rien et ne vaut rien par elle-même ; en elle-même, elle n'est que sottise, erreur, perte et péché ; elle vaut seulement pour la vérité divine qu'elle vient servir directement en nous permettant de l'expliquer, ou indirectement en nous permettant de l'appliquer efficacement au bien de l'Eglise, suivant l'imprescriptible finalité de la Providence illuminatrice. Ailleurs nous lisons et bien des fois encore (4) qu'il n'y a qu'une Sagesse, qu'elle se trouve contenue tout entière dans le Livre de l'Ecriture, que le livre de la Nature a pour objet seulement de l'expliquer et qu'il en est de même de ceux de la littérature profane quand il s'agit plus particulièrement du sens moral. Les formules changent, mais le fond est le même : dès lors qu'il n'y a de vérité qui vaille que la vérité du Créateur, rien ne doit donc être étudié et vérifié de ce qui concerne la créature que par et pour la vérité divine, de telle sorte que la doctrine de Bacon serait une sorte de Spiritualisme redoublé, suivant lequel le Docteur de l'Illumination intérieure, s'il célèbre tant l'expérience physique et l'érudition historique, le fait seulement pour mieux se retrouver mystique et mieux édifier son mysticisme. Que si l'on insiste en disant que c'est là une doctrine de circonstance, le thème obligé de toute une « œuvre » — le triple « Opus » — qui n'est en somme qu'une lettre au Pape pour promouvoir avec la réforme des mœurs, la refonte des études afin de tout instaurer dans le Christ sous l'égide du souverain Pontificat, l'on ne pourra nier en effet que cette œuvre n'était pas encore l'œuvre encyclo-

(1) Il écrit au Pape en effet, et comment alors l'utilité de la philosophie, « utilitas philosophiae quam petit Vestra Beatitudo » [*Histor. Review*, pp. 503; 509], ne serait-elle pas une utilité théologique et une utilité ecclésiastique ?

(2) Cf *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*. Appendice.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 69; 79; — *Op. Tert.*, p. 82; — *Hist. Review*, pp. 503; 509.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 36-37; 51-53; — *Op. Maj.*, I, p. 175; — *Op. Tert.*, pp. 73; 81-82; — *Hist. Review*, p. 508.

pédique définitive, mais il se trouve que cette doctrine est celle de la vieille école d'Oxford (1), celle en particulier du grand maître séculier Robert Grosseteste, si vénéré du Docteur Admirable ; qu'elle est conforme à l'esprit franciscain, lequel se complait à faire célébrer les louanges du Créateur par toutes les créatures (2) ; qu'elle est enfin le Spiritualisme conséquent d'un esprit du Moyen-Age (3) suspendant tout l'édifice de la science comme toute l'organisation de la Cité à sa clef de voûte, le divin. Pourquoi ne pas prendre à la lettre la pensée de Roger Bacon, quand il fait lui-même de ce finalisme mystique la devise « de son œuvre » (4), quand il proclame que ce n'est pas son opinion seulement pour les besoins de la cause, mais son opinion d'abord en conscience et en conscience de chrétien, au point d'écrire toujours, quoi qu'il fasse, d'une façon conforme, et cela jusqu'à la fin de sa vie (5), et quand il s'est comme pris lui-même au mot en considérant successivement toutes les sciences fondamentales dans leur contribution théologique et ecclésiastique ? Ses anathèmes contre la Philosophie n'en sont pas plus pour cela l'expression d'un ostracisme catégorique, car c'est ce qu'il y a justement d'original dans son génie : cet homme est un « mystique » qui se trouve être, parce que mystique, un humaniste et un savant, et il se distingue en cela des spirituels fameux de son temps, comme il se distingue encore plus des savants d'aujourd'hui parce qu'il est un savant qui se double essentiellement d'un mystique, le tout dans une intime harmonie, harmonie dans sa personne qui n'est pas sans répondre à l'harmonie des choses où le surnaturel s'ajoute à la nature pour la parfaire, et à l'harmonie aussi des penchants, puisqu'après tout ces deux façons de connaître le Créateur et la Créature

(1) Cf Endres : *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*. München 1908, pp. 114 ; 117.

(2) Cf *Seconde Partie*, chapitre III, § II, p. 314, note 2.

(3) *Première Partie*. Conclusion.

(4) « Et quia omnia quae tracto sunt propter theologiam » : *Op. Tert. frag. Duhem*, p. 179. — Formule identique : *Comm. Natural.*, Lib I, Pars II, p. 95. — Cf *Hist. Review*, p. 508. N'est-ce pas le « fides quaerens intellectum » de S. Anselme ? Cf *La Synthèse doctrinale de R. Bacon*. Chap. II : Le Savoir.

(5) « Sciens enim et certificatam habens conscientiam..... quidquid scribo ad praesens et quidquid intendo scribere usque ad finem vitae meae, cogam sapientiae Dei deservire... » : *Hist. Review*, p. 509. — C'est qu'en effet [*Communia Mathematicae*] : « Nihil est necessarium Christiano nisi propter animae salutem ». Cf David Smith. *The place of Roger Bacon in the History of Mathematics*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford 1914, p. 169, note 3. — Cf *Op. Maj.*, III, p. 179 : « Et non solum hoc debet fieri propter complementum philosophiae, sed propter conscientiam christianam quae habet omnem veritatem reducere ad divinam ut ei subjiatur et famuletur » ; — Cf *Op. Maj.*, I, p. 175.

peuvent bien être la double manifestation d'un seul et même goût impérieux pour l'expérience. Spirituel comme il l'est, il peut s'éprendre de toutes les données de la Nature et de toutes les idées de la Littérature profane, et même se laisser prendre apparemment tout entier par elles : il ne se déjuge pas pour autant, s'il est vrai que c'est le même Dieu qui a fait la Nature et l'Ecriture, le même Dieu qui nous illumine encore de l'illumination générale dans l'expérience physique et de l'illumination intérieure dans l'expérience mystique, le même Dieu qui illumine les Sages de la Gentilité de ses illuminations spéciales comme les SS. Patriarches et Prophètes de ses illuminations encyclopédiques, et n'est-ce point après tout par la sainteté que l'on s'élève de la science à la sapience et que l'on peut avec cette sapience donner seulement dans le vrai savoir (1) ? Sa science et son humanisme rendent bien hommage en définitive à son mysticisme sans subir de son fait, pour le temps, de vrai dommage, pas plus que l'expérience des sens extérieurs ne nous est apparue déjà perdant vraiment, pour l'époque, quelque chose de son allure et de sa ferveur scientifiques, par l'esprit hermétique qui l'inspire.

(1) « Non est securus transitus a scientia ad sapientiam; oportet ergo medium ponere, scilicet, sanctitatem... » : Bonaventure: *Collat. in Hexaem.*, coll. XIX, nos 3-4. — Cf *Op. Maj.*, II, p. 243; — *Première Partie*, chap. III, § II.

APPENDICE

Nous avons signalé dans notre *Expérience physique des sens extérieurs* (Préface, note annexe, pp. 12-14) tout ce que l'on a édité de l'œuvre de Bacon. L'édition du *Secretum Secretorum* dont nous parlions p. 11, note 1, nous est enfin parvenue; nous donnons en conséquence la liste des passages du traité préliminaire de R. Bacon à cet apocryphe d'Aristote et de sa glose qui se rapportent à notre sujet. On voudra donc bien compléter de la manière suivante les notes de notre ouvrage sur l'*Expérience mystique* dont voici les références :

PREMIERE PARTIE

- CHAPITRE I, p. 16, note 1. Ajouter aux textes : *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, édit. Steele, p. 8; — *Secretum Secretorum* (Glosa), pp. 37; 56; 62-63.
- p. 16, note 3. Ajouter à la fin de la note (p. 18) : *Secret. Secretorum* (Glosa), pp. 56; 62-63.
- p. 18, note 2. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), p. 63.
- p. 19, note 2. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), pp. 62-63.
- p. 20, note 2. Ajouter après le texte de *Metaphys.*, p. 7 : *Secret. Secretorum*, p. 37, toute la glose sur les « *preludia fidei* » chez les philosophes.
- p. 21, note 1. Ajouter : *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, p. 8.
- CHAPITRE II, p. 86, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., p. 24.
- CHAPITRE III, p. 126, note 1. Ajouter : *Secret. Secretorum* (Glosa), p. 51.
- p. 138, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., p. 4.
- p. 143, note 1. Ajouter : *Tractatus*, etc..., pp. 3-4.

SECONDE PARTIE

- CHAPITRE II, p. 230, note 1. Ajouter : Les grâces illuminatrices des grands philosophes de la Gentilité sont de l'ordre pourtant de la grâce « *gratis data* » et Bacon les qualifie ainsi, ce que nous présumons bien avant d'en avoir la confirmation par le traité préambulaire au *Secret des Secrets*, p. 8.

Les deux notes tirées du *Secretum Secretorum* qui concernent le Chapitre troisième ont pu être annexées au chapitre.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION

DEUX EXPÉRIENCES

L'objet étant double qu'il faut connaître, l'expérience est double elle aussi : pp. 7-8.

Les deux expériences se nomment : l'une est l'expérience des sens extérieurs, l'autre l'expérience de l'illumination intérieure : pp. 8-11. Elles se qualifient déjà : l'une est dite humaine et philosophique, l'autre peut se dire divine et religieuse ou théologique : pp. 11-12.

L'expérience des sens est déjà connue, et c'est l'expérience de l'illumination intérieure qu'il s'agit de connaître avec la triple contribution, de l'expérience extérieure, des autres illuminations et de l'histoire : p. 12.

PREMIÈRE PARTIE

L'ILLUMINATION

Une vue d'ensemble est nécessaire de la doctrine baconienne de l'illumination, dans les éléments d'abord qui la composent, puis dans le thème général qu'elle expose, et il faut pour se la ménager, commencer par inventorier l'idée de l'illumination, et la suivre ensuite sous trois de ses aspects : pp. 13-14.

CHAPITRE I

IDÉE GÉNÉRALE DE L'ILLUMINATION

L'idée générale de l'illumination s'entend ici seulement de la simple description de l'illumination, et ce premier inventaire est dressé sans le moindre recours à l'histoire de la pensée correspondante du temps : p. 13.

§ I. — INVENTAIRE DES ILLUMINATIONS

En s'adressant au seul Roger Bacon, l'historien a bien soin d'enquêter sur l'illumination à travers toute son œuvre : soixante et quelques textes, et comme premier bilan, apparemment douze illuminations : pp. 15-24.

Ce compte s'apôtre successivement, et de douze nous arrivons à quatre illuminations dont deux portent un nom, l'illumination spéciale et l'illumination intérieure, une troisième se nomme elle-même pour peu qu'on l'interroge, l'illumination générale ou universelle, et la quatrième peut être nommée, et à juste titre, l'illumination primitive et traditionnelle : pp. 24-32.

Ces quatre illuminations incluent les huit autres, mais elles ne s'excluent peut-être pas elles-mêmes : c'est à les décrire successivement que nous saurons si et dans quelle mesure elles sont encore réductibles : p. 32.

L'Illumination générale : ceux qui l'enseignent, et ce qu'elle enseigne : pp. 32-34.

L'Illumination spéciale. Le sens est défini suivant lequel cette illumination est et s'appelle spéciale : pp. 34-36. Les illuminations spéciales des fidèles et des infidèles, et à ce propos l'équivalence ne saurait être affirmée entre l'illumination spéciale et l'illumination surnaturelle : pp. 36-39.

L'Illumination primitive et traditionnelle. Son double aspect : révélation originelle encyclopédique, et tradition continue du Savoir. Son importance pour la connaissance humaine et pour la connaissance en particulier de la pensée baconienne : pp. 39-41.

Ces trois illuminations sont comparées, et leur comparaison nous amène à l'illumination intérieure : pp. 41-42.

§ II. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

Comment l'illumination intérieure est ici décrite : elle est suivie d'abord dans les illuminations qu'elle comprend, puis dégagée dans les caractères qui la font comprendre : pp. 42-43.

L'extension de l'illumination intérieure, et les données dont on part pour l'analyser : p. 43.

Elle inclut toutes les illuminations spéciales, qu'elles soient celles des fidèles ou celles des infidèles : pp. 43-45.

Inclut-elle de même l'illumination primitive et traditionnelle ? Une distinction : elle s'étend à la révélation encyclopédique originelle : pp. 45-46 ; mais elle ne s'étend plus à la tradition du savoir, laquelle pourtant ne peut bien s'entendre que par l'illumination intérieure : pp. 46-48.

Elle n'inclut pas l'illumination générale, et l'on est conduit à y insister en raison de l'interprétation commune des historiens. L'illumination intérieure et l'illumination générale semblent sur de bonnes raisons former une seule et même illumination : pp. 48-49, — mais ces raisons trouvent leur réponse, et il y en a d'autres pour prouver que nos deux illuminations sont bien à distinguer l'une de l'autre : pp. 49-51.

Et l'illumination générale ne se laisse pas plus attribuer encore, en dépit des apparences, à la seule expérience des sens extérieurs, qu'elle ne se laissait attribuer à l'expérience de l'illumination intérieure : elle nous fait connaître chaque fois que nous connaissons, tandis que l'illumination intérieure, comme l'expérience des sens, vient parfaire notre connaissance quand il nous arrive de suivre les voies de la méthode : pp. 51-53.

De telle sorte que toutes les illuminations intérieures sont des illuminations spéciales, comme toutes les illuminations spéciales étaient déjà des illuminations intérieures, et que la réduction des illuminations est ainsi définitivement opérée : il y a trois ordres d'illuminations, l'illumination générale, l'illumination primitive et traditionnelle, et l'illumination intérieure, et trois seulement : pp. 53-54.

La compréhension de l'illumination intérieure, et les données dont on dispose pour son analyse : p. 54.

L'illumination intérieure est une assistance divine prêtée à l'intellect humain et une assistance partant illuminatrice : pp. 54-55.

Assistance toute spéciale dont on comprend le caractère surnaturel, quelles que soient les vérités qu'elle révèle et quels que soient ceux auxquels elle les révèle : pp. 55-57.

Assistance toujours immédiate, car l'illumination de l'Ecriture ne saurait, quoi qu'il en semble, constituer un ordre d'illumination intérieure tout indirect : pp. 58-60.

Assistance éminemment illuminatrice aussi par ce qu'elle donne et par la façon dont elle semble le donner : pp. 60-62.

Illumination surtout « certificatrice », dont il est dit qu'elle est une expérience, mais dont nous ne pouvons dire encore comment elle en est vraiment une : pp. 62-63.

Illumination enfin qualifiée d'intérieure, et l'on trouve en effet deux qualités de sa part qui peuvent répondre à cette qualification, sans que l'on entende ici comme en d'autres interprétations qui précèdent, aller au delà de la vraisemblance : pp. 63-67.

*
* *

L'on prend acte pour conclure de ce qui vient d'être acquis sur l'illumination baconienne et plus particulièrement sur l'illumination intérieure, et en se reportant maintenant non plus à Roger Bacon, mais à ses historiens, l'on constate qu'ils se sont tous sur ce sujet gravement abusés : pp. 67-69.

CHAPITRE II

NÉCESSITÉ DE L'ILLUMINATION

Une fois distinguées trois espèces d'illuminations divines, certains de leurs aspects communs sont à étudier, dont d'abord celui de leur nécessité : p. 71.

§ I. — CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

Une remarque préalable : comment s'entend ici cette « Critique de la connaissance humaine » et comment il est procédé à son étude : pp. 71-72..

Le fait : l'intelligence a naturellement le pouvoir de connaître et elle le prouve en connaissant par ses seuls moyens naturels nombre de vérités : pp. 72-74.

Mais en attestant ce qu'elle peut, elle nous atteste aussi ce qu'elle ne peut pas : pp. 74-75. Premier aspect de son impuissance : elle est insuffisante au vrai : pp. 75-76. Second aspect : elle est encline au faux et à l'erreur : pp. 76-77.

La raison du fait : l'impuissance intellectuelle a pour cause fondamentale la faute originelle, et pour cause prochaine, nos propres péchés : pp. 77-79.

Le fait et ses exigences : l'illumination divine se trouve postulée : p. 80.

§ II. — LES ILLUMINATIONS ET LEUR NÉCESSITÉ RESPECTIVE

La nécessité est manifeste d'abord de l'illumination intérieure pour la connaissance des vérités du monde surnaturel et simplement spirituel : p. 81. Une difficulté : sa nécessité s'étend aussi à la connaissance souverainement certifiée des vérités de la nature : pp. 81-82.

Première interprétation : l'illumination intérieure suppléerait à certaine insuffisance scientifique de l'expérience sensible : pp. 82-83.

Seconde interprétation : elle suppléerait à certaine insuffisance de la première expérience considérée comme méthode expérimentale : pp. 84-86.

Troisième interprétation : elle suppléerait tout simplement à l'insuffisance de l'autre expérience considérée comme connaissance humaine : pp. 86-88.

L'explication véritable s'annonce déjà avant l'étude de la seconde expérience : l'illumination intérieure est nécessaire, dans l'ordre de la vérité des choses physiques, pour suppléer à l'insuffisance de l'expérience des sens considérée comme connaissance philosophique et naturelle, connaissance dont elle est seule à révéler la finalité et l'intelligibilité surnaturelle : pp. 88-89.

L'illumination intérieure moralement nécessaire : p. 89.

L'illumination primitive et traditionnelle : pp. 89-90. Nécessité d'une révélation primitive des vérités du salut : p. 90.

L'impérieuse nécessité d'une tradition du savoir, et nécessité d'une révélation originelle encyclopédique : pp. 90-93.

L'illumination primitive et traditionnelle moralement nécessaire : pp. 93-94.

L'illumination universelle au contraire est d'une nécessité toute physique : pp. 94-97. Et à ce propos, psychologie de la connaissance intellectuelle : p. 98.

Le monde intelligible et la propagation des espèces : pp. 98-99. La propagation des espèces et notre intelligence : pp. 99-102. Une illumination est nécessaire à l'intelligence humaine pour connaître le monde spirituel et le monde corporel, et elle est celle de Dieu intellect agent des âmes et dispensateur des idées éternelles : pp. 102-105, ce que confirme un recours à la pensée correspondante du temps : pp. 105-107.

Et cette pensée contemporaine nous amène à nous demander si l'illumination commune, physiquement nécessaire est ou non identique au concours général divin : p. 108. La doctrine de « l'illumination spéciale » au ^{xiii}^e siècle : pp. 108-112. L'illumination générale baconienne est, elle aussi, de la part de Dieu, un « certain » concours spécial : pp. 112-114.

*
* *

La doctrine de la nécessité de l'illumination et l'esprit, dit-on, qui s'en dégage : le Scepticisme : pp. 114-115.

La critique baconienne de la connaissance humaine n'est pas le fait d'un sceptique : pp. 115-117, et les principes qui peuvent faire croire chez Roger Bacon à du Scepticisme de sa part, témoignent au contraire chez lui en faveur de l'homme de bon sens, de l'homme de science et de l'homme de foi : pp. 117-118.

CHAPITRE III

CONDITIONS DE L'ILLUMINATION

L'étude de l'illumination dans sa nécessité nous amène à celle des rapports de l'illumination et de la moralité : p. 119.

§ I. — ILLUMINATION ET PÉCHÉ

La thèse et ses deux principes :

Le péché ne peut se concilier avec la Sagesse en ce sens que l'homme ne saurait voir la vérité qui ne vit pas selon le bien, « ignorans quia malus », et le mal est inconciliable ainsi avec le savoir doublement : directement : pp. 119-122, et indirectement : p. 122. Les deux péchés ennemis singuliers de l'illumination : l'orgueil et sa malice spéciale à l'égard de l'illumination primitive et traditionnelle : pp. 123-125 ; la volupté et sa perfide influence sur l'illumination intérieure : pp. 125-126. Un appel au témoignage des faits : l'état des mœurs et des études au milieu du ^{xiii}^e siècle : pp. 126-129.

Le péché ne peut aussi se concilier avec la Sagesse en ce second sens que l'homme ne saurait faire le bien qui ne sait rien au préalable du vrai, « malus quia ignorans » : p. 130, et l'histoire du temps est encore appelée à en témoigner : pp. 130-131.

La Psychologie vient nous apprendre pourquoi le mal de l'esprit et celui du cœur s'entretiennent ainsi et se commandent : pp. 131-132.

§ II. — ILLUMINATION ET VERTU

A ce mutuel conditionnement de l'ignorance ou de l'erreur et du péché répond le conditionnement mutuel du savoir et de la vertu : p. 132.

Conditionnement d'abord du savoir par la vertu, car c'est le bien qu'il faut commencer par instaurer en soi, le péché étant le mal fondamental : pp. 132-134, et le vrai resplendit aussitôt du fait de Dieu et du fait de la nature même : pp. 134-136. La double puissance, illuminatrice et opérative, de la vertu : pp. 136-138. Les deux vertus de modestie et de pureté nous concilient tout spécialement les deux illuminations qui s'appellent l'illumination primitive et traditionnelle et l'illumination intérieure : pp. 138-140. La thèse s'illustre par l'exemple du disciple Jean : une expérimentation baconienne « *in anima nobili* » : pp. 140-142.

Conditionnement ensuite d'une moralité ultérieure plus parfaite par ce savoir une fois instauré dans l'esprit par la vertu : p. 142. Déterminisme et liberté : p. 143.

Deux remarques à faire qui parachèvent la pédagogie morale de l'esprit chez Bacon :

La pratique morale n'est pas suffisante pour nous faire savoir, et elle doit s'accompagner de la pratique des deux expériences : pp. 143-145.

La pratique morale n'est pas nécessaire en raison seulement ou surtout de sa mission sapientielle : c'est le savoir qui finalement est ordonné à la vertu et l'Utilitarisme de Bacon se rectifie en un profond Moralisme : pp. 145-148.

*
**

La maïeutique baconienne dans son inspiration historique et son intérêt profondément humain : pp. 148-152.

CHAPITRE IV

FINALITÉ DE L'ILLUMINATION

Un troisième aspect de l'illumination : la considération de la nécessité et des conditions des illuminations ne va pas sans celle de leur finalité : p. 153.

§ I. — LES ILLUMINATIONS ET LEURS FINS RESPECTIVES

L'illumination primitive et traditionnelle et sa finalité composée :

La fin manifeste de la Révélation religieuse originelle : le salut de l'humanité : p. 154.

L'impérieuse finalité de la révélation primitive du savoir encyclopédique : servir la Révélation sacrée : p. 154. Ce service se répartit dans ses fonctions suivant quatre fins : la Philosophie et l'intelligence des vérités de la foi : pp. 154-155 ; la Philosophie et la pratique des vérités de la foi : p. 156 ; la Philosophie et l'apostolat : la prédication des vérités de la foi aux fidèles et aux infidèles : pp. 156-158, la défense de la vérité et de la société religieuses : p. 158.

Autant de fins qui se continuent dans la tradition du savoir primitivement révélé : p. 159.

L'illumination intérieure et sa fin considérée surtout chez l'infidèle : pp. 159-160.

La finalité de l'illumination universelle : pp. 160-161.

Une même fin commune aux trois grands ordres d'illuminations : p. 161.

§ II. — L'IDÉE DIRECTRICE DE LA PROVIDENCE ILLUMINATRICE

L'idée du salut préside devant nous à l'aménagement providentiel de toute l'œuvre illuminatrice : pp. 161-162.

Elle prend devant nous surtout forme et nom dans une personnalité de l'histoire : tout est pour le Christ et par le Christ dans l'œuvre divine de l'illumination : pp. 162-164. Le Christ, révélateur des vérités salutaires, est encore lui-même le salut apporté par la révélation : pp. 164-165.

La dernière formulè de la Providence illuminatrice : p. 165.

*
* *

Bacon prend acte de cette fin des fins pour donner dans un large et confiant éclectisme et toute une doctrine s'amorce devant nous de la Sapience et Cité chrétiennes : pp. 166-168.

CONCLUSION

L'ILLUMINATION ET SON THÈME DOCTRINAL

Toute une doctrine de l'illumination qui s'annonçait avec la distinction des trois espèces d'illuminations, vient de s'organiser avec l'étude de leurs trois aspects : p. 169.

Son économie : pp. 169-170.

Son thème : p. 170.

Roger Bacon, docteur de l'illumination : la part de l'homme et des influences : pp. 171-172.

SECONDE PARTIE

ILLUMINATIONS ET EXPÉRIENCE

De l'étude où les trois illuminations ont été suivies de front, à l'étude respective maintenant des trois illuminations, et comment cette étude est conduite et où elle nous conduit : p. 173.

CHAPITRE I

L'ILLUMINATION UNIVERSELLE

L'illumination universelle et ses deux formules : comment Bacon les comprend et comment elles nous le font comprendre lui-même : p. 173.

§ I. — LES DEUX FORMULES DE L'ILLUMINATION GÉNÉRALE

La formule sacrée de l'illumination : la vision dans les idées éternelles : p. 176. Le texte qui la consigne chez Bacon et la nécessité pour l'entendre de s'adresser à l'histoire : pp. 176-177.

La théorie Augustinienne de la vision dans les idées éternelles et ses trois interprétations au milieu du xiii^e siècle : pp. 177-180.

De ces trois interprétations, l'une se retrouve dans le texte baconien, mais est exclue : pp. 180-185.

Il en est de même d'une seconde, et l'interprétation baconienne est identifiée : pp. 185-187.

La formule profane de l'illumination : Dieu intellect agent de nos âmes : p. 188. La théorie aristotélécienne de l'intellect agent et l'interprétation baconienne : pp. 188-191.

Les deux formules se conjuguent dans l'unité d'une même doctrine de l'illumination : pp. 191-192.

§ II. — LE CONTENU DE L'ILLUMINATION GÉNÉRALE

La doctrine de l'illumination universelle et les regards que Bacon nous ménage sur elle : p. 192.

Premier aspect : Dieu illuminateur n'est pas notre propre intelligence. L'interprétation averroïste et l'interprétation baconienne de l'illumination : pp. 192-197.

Deuxième aspect : Dieu illuminateur ne se comporte pas comme notre intelligible. L'interprétation baconienne et l'interprétation intuitionniste de l'illumination : pp. 197-200.

Troisième aspect : Dieu, quand il nous illumine, agit sur nous comme une cause qui nous fait connaître : p. 200.

La mesure de la causalité divine : l'activité du sujet connaissant : pp. 200-203, et l'existence en nous ou non d'un certain intellect actif : pp. 204-208.

La manière de la causalité divine : aucune contribution sur ce point de la part de Roger Bacon que nous laissons où il nous laisse lui-même : pp. 208-209.

*
* *

L'illumination universelle n'est pas, comme on l'a cru, l'illumination, avant la lettre, de la raison cartésienne; sécularisation, de la part des historiens, de la pensée baconienne : pp. 209-211.

CHAPITRE II

L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

Les illuminations intérieures des fidèles qui sont les pures illuminations intérieures, vont prendre corps devant nous en se graduant pour édifier une

science dite intérieure, et cette science intérieure va nous permettre d'exprimer et de qualifier l'inspiration qui anime la doctrine de l'illumination intérieure et de ses degrés : p. 213.

§ I. — LA SCIENCE INTÉRIEURE ET SES DEGRÉS

Les degrés ne sont plus ceux, déjà vus, de l'illumination intérieure dans ses rapports avec la vertu, mais ont un nom et un nombre définis : p. 214. Les deux passages sont consignés où les grâces illuminatrices se trouvent dénombrées et dénommées dans leurs degrés : pp. 214-215. Embarras de l'historien devant un texte aussi ingrat et parcimonieux, et raisons pour lui de s'adresser à l'histoire : p. 216.

Une enquête sur la pensée correspondante dans la personne des docteurs précédant immédiatement ou sensiblement contemporains : pp. 216-222. Elle nous fait trouver S. Bonaventure, et nos raisons de la contribution bonaventurienne à l'étude de la pensée baconienne : pp. 222-223.

Le Docteur Séraphique et la doctrine de la hiérarchie des grâces sanctificatrices : pp. 223-228.

Le Docteur Admirable et sa doctrine de la hiérarchie des grâces illuminatrices. Elle est identifiée : pp. 228-230. Une difficulté est liquidée sur la mesure et la relativité de cette identification : pp. 230-233, et définitivement, les illuminations intérieures sont bien graduées, et comportent sept degrés : p. 233.

Les degrés sont étudiés chacun dans leur nature : p. 233.

Le premier degré : celui des illuminations purement scientifiques : pp. 233-235.

Le deuxième degré : celui qui « consiste dans les vertus », et le double sens dans lequel il se laisse entendre : pp. 235-238.

Le troisième degré : celui des dons de l'Esprit Saint, et en particulier le don de Sagesse : pp. 238-241.

Le quatrième degré : celui des béatitudes, et comment il nous amène pour être compris et nous faire comprendre celui des fruits, aux sens spirituels : pp. 241-242.

Les sens spirituels font le cinquième degré : p. 242, mais ne se font guère comprendre d'abord de l'historien, qui commence par en dégager trois notions distinctes : une première où il les voit moins exercer une fonction affective qu'une fonction représentative et perceptive : pp. 243-244; une seconde nettement intellectualiste, voire discursive : pp. 244-246; une troisième tout affective et expérimentale : pp. 247-248, — avant d'en trouver

et d'en confirmer la notion adéquate et définitive : pp. 248-254; ce qui lui permet de saisir un peu ce qu'est l'illumination intérieure baconienne non seulement à son cinquième degré, mais aussi à son quatrième et à son sixième : pp. 254-255, d'entrevoir même peut-être pourquoi elle est dite par Bacon intérieure, et de prévoir en tous cas déjà pourquoi elle est pour lui une expérience : pp. 255-256.

Restent les extases dont l'étude est, de préférence à celle des autres degrés, à poursuivre autant par l'historien que l'étude des sens de l'esprit, ces deux degrés se trouvant caractériser la graduation baconienne et bonaventurienne des grâces illuminatrices et sanctificatrices : p. 256, extases dont la nature est décrite en conséquence et nous donne la loi suivant laquelle s'ordonnent hiérarchiquement les illuminations intérieures : pp. 256-262.

Toutes ces illuminations ainsi comprises dans leurs degrés, nous font comprendre maintenant dans ses caractères la science intérieure qu'elles forment : c'est une science effective par excellence : p. 262; mais elle est aussi pratique : pp. 262-263, et elle ne laisse pas d'avoir son coefficient et son rendement spéculatifs : pp. 263-264.

La richesse doctrinale des deux textes où Bacon a enveloppé, sous la pauvreté d'une nomenclature ingrate, son idée de la science et de l'illumination intérieures, serait-elle maintenant épuisée avec tout ce développement que vient d'en faire l'historien ? Pas encore peut-être, et vraisemblablement une curieuse formule ou incidente nous renvoie encore une fois à l'histoire : « l'exercice des expériences » dont les facteurs seraient les sacrements : pp. 264-266.

L'économie en tous cas de la doctrine des degrés et de la science intérieure est assez parcourue pour en voir transparaître l'esprit, et c'est cet esprit qu'il importe maintenant de mettre pleinement en valeur : pp. 266-267.

§ II. — ILLUMINATION INTÉRIEURE ET MYSTICISME

Cet esprit, c'est le mysticisme : p. 267, et l'historien se garde bien d'en juger, en parlant d'une définition théologique ou philosophique préalable, mais revient rapidement sur la doctrine des degrés pour en extraire successivement le document mystique : pp. 268-269, qu'il voit ainsi par tous les éléments qu'il fournit, former un vrai mysticisme et le vrai mysticisme de Bacon : p. 270.

Mysticisme dont il n'y a pas lieu de s'étonner chez Bacon, si l'on se réfère aux sources de sa pensée, et l'inspiration doctrinale étant identifiée, c'est donc le tour de l'inspiration historique. Les maîtres en mysticisme du

Docteur Admirable : ceux qui le sont, et le mode et la mesure de leur influence : pp. 270-276; ceux qui ne le sont certainement pas autant, et le mode présumé de leur action : pp. 276-279.

*
**

Par où nous pouvons déplorer que trop d'historiens et des meilleurs aient méconnu le mysticisme de Bacon, et chez Bacon, encore une fois l'homme de son temps, temps dont souvent d'ailleurs l'on oppose trop volontiers les tendances qu'on y distingue, tendances mystiques, tendances positives ou expérimentales, tendances spéculatives ou théoriques, tendances pratiques; comme si Roger Bacon ne les composait pas toutes harmonieusement dans sa doctrine des degrés : pp. 279-281, et mieux encore n'allait pas accentuer cette harmonie par son idée de l'illumination intérieure comme expérience : p. 282.

CHAPITRE III

L'EXPÉRIENCE DE L'ILLUMINATION INTÉRIEURE

Les deux textes qui nous parlent nommément de l'expérience de l'illumination intérieure, et leur contribution respective à son étude : p. 283.

§ I. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE, SECONDE EXPÉRIENCE

L'Expérience baconienne et ses traits caractéristiques dégagés de la physionomie familière de l'expérience des sens : pp. 284-285.

Ils sont retrouvés successivement dans l'illumination intérieure, connaissance d'arcanes : pp. 285-286, connaissance immédiatement appréhensive de son objet : pp. 286-287, ménagée par des œuvres certificatrices : pp. 287-288, et ménageant une science et une puissance merveilleuses : pp. 289-290.

L'illumination intérieure est bien une expérience : pp. 290-291, et entre ses caractères, celui de conférer une intuition, nous le confirme particulièrement, ce qui nous permet de remonter un moment aux sources historiques de la double expérience : pp. 291-293.

Que si la contribution de l'histoire apporte ses difficultés dans la personne des vieux maîtres de Bacon, comme Guillaume d'Auvergne, Robert

Grosseteste et Jean de la Rochelle : pp. 294-295, la pensée du disciple est conciliable pourtant avec la leur : pp. 295-296, et définitivement la conception des deux expériences est bien symétrique : p. 297.

§ II. — L'ILLUMINATION INTÉRIEURE, EXPÉRIENCE SOUVERAINE

La question de la souveraineté de l'expérience de l'illumination intérieure sur l'expérience des sens extérieurs : ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle est : p. 298.

Le rappel des réponses déjà exclues nous amène à la véritable : pp. 298-299.

Ses principes sous leur forme théologique : le livre de l'Écriture et son double sens, littéral et spirituel : pp. 299-301; le livre de la Nature donc et sa double signification, naturelle et surnaturelle : pp. 301-302.

Les conséquences : une théorie de la science : p. 302; une théorie surtout de l'expérience, illustrée par le simple exemple de l'arc-en-ciel, celle de la souveraine efficacité certificatrice de l'expérience de l'illumination intérieure : pp. 303-305.

Et cette souveraineté ne s'exerce pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans celui aussi de la pratique et de l'amour : le triple sens allégorique, tropologique et anagogique de la vérité physique : pp. 305-307, et un exemple encore à l'appui pour nous l'illustrer dans une certaine mesure : pp. 307-309.

Dès lors nous comprenons pourquoi d'abord l'expérience intérieure est définitivement l'expérience parfaite, saisissant à ce propos particulièrement comment physique et mystique vont si bien de pair chez notre moine : pp. 309-312; pourquoi aussi, en revenant sur elle, la science intérieure s'étage si bien en degrés : p. 312; et enfin comment, rapportée dans ses prérogatives aux prérogatives correspondantes de la science expérimentale, cette science spirituelle dénote encore une fois chez le Docteur Admirable la même inspiration que chez le Docteur Séraphique : pp. 313-314.

*
* *

D'où la densité mystique de l'illumination intérieure comme expérience et expérience souveraine : pp. 314-315, et la question du sort à revenir au Bacon humaniste et savant : p. 315.

Les « harmoniques » de cette pensée fondamentalement mystique : de son mysticisme procède, finalement sans doute, sinon apparemment, son empirisme scientifique : pp. 313-318, et son humanisme procède aussi de son mysticisme : pp. 319-321.

CHAPITRE IV

L'ILLUMINATION PRIMITIVE ET TRADITIONNELLE

Un rappel de ce que nous savons de l'illumination primitive et traditionnelle, et l'indication de ce qui nous reste maintenant à savoir d'elle : p. 323.

§ I. — RÉVÉLATION ET TRADITION

Le double fait de la Révélation et de la Tradition du savoir :

La Révélation du savoir et son ère probable avec ses bénéficiaires : pp. 324-325.

La Tradition du savoir et la façon dont elle s'est opérée : pp. 325-331, avec ses quatre grands moments historiques : pp. 321-332.

Les conséquences doctrinales :

L'éminente dignité de la véritable autorité : pp. 332-334. L'éminente valeur de la connaissance des langues avec toutes les conséquences qu'elle entraîne chez Roger Bacon : pp. 334-339, et la conséquence que l'historien en dégage et celle qu'il ne peut pas en dégager : pp. 339-341.

§ II. — TRADITION ET PROGRÈS

Pérfection de la vérité originellement révélée, mais imperfection de la tradition qui la transmet, et nécessité donc du progrès : pp. 341-342.

La nature du progrès : pp. 342-346.

Sa loi : pp. 346-347.

Son avenir : p. 347.

*
* *

La pensée de Roger Bacon dans son inspiration historique et dans son intérêt doctrinal : pp. 347-350.

CONCLUSION

L'ILLUMINATION ET SON ESPRIT DOCTRINAL

L'esprit de la doctrine de l'illumination : le Mysticisme p. 331.

Sa manière ou le mysticisme respectif des trois illuminations :

Celui de l'illumination intérieure est rappelé : p. 331.

Celui de l'illumination universelle est dégagé dans sa double formule :
pp. 331-334.

Celui de l'illumination primitive et traditionnelle est défini à son tour :
p. 334.

Tous les trois expriment un mysticisme foncier, mais foncièrement aussi
humaniste et scientifique : pp. 334-335.

D'où la question de sa mesure ou comment il faut comprendre que Roger
Bacon soit mystique, humaniste et savant : pp. 335-338.

*
* *

Appendice : p. 339.

LA SYNTHÈSE DOCTRINALE

DE

ROGER BACON

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ETIENNE GILSON

V

LA SYNTHÈSE DOCTRINALE
DE
ROGER BACON

PAR

RAOUL CARTON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE STANISLAS

DIPLOMÉ D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

DOCTEUR ÈS LETTRES

« Una est Sapientia perfecta... quâ mundus
« habet regi... quae est via in salutem. »

[*Opus Majus* III, pp. 36 et 80.]

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

—
1924

A MON ÉLÈVE
MAX GUÉRIN DE LITTEAU
DOCTEUR EN DROIT
EN TÉMOIGNAGE
DE
FIDÈLE ATTACHEMENT

INTRODUCTION

Parce que tous les hommes sont assistés, quand ils connaissent, d'une même illumination divine, que pour les faire connaître Dieu les a gratifiés aussi dans la personne des SS. Patriarches et Prophètes d'une révélation encyclopédique dont le contenu se distribue dans la suite des temps sous forme de tradition à l'humanité tout entière, que pour parfaire enfin leur connaissance Dieu leur confère encore généreusement les grâces spéciales de l'illumination intérieure, il n'y a qu'une seule Sagesse, donnée par le même Dieu, au même monde, pour une même fin (1), et cette Sagesse unique est celle même de la Sainte Ecriture en qui toute vérité se trouve providentiellement incluse (2) : thèse de l'unité du savoir, thèse du savoir contenu tout entier dans l'Ecriture, ce sont bien là deux thèses en effet qui procèdent chez Bacon de sa thèse générale de l'illumination. Mais si la fin est la dernière dans l'ordre de l'exécution, elle est la première dans l'ordre de l'intention, et ne serait-ce pas ces deux thèses qu'il viserait à travers la doctrine de l'illumination divine, laquelle n'aurait en conséquence d'autre raison d'être que de contribuer tout entière à les établir ? S'il tient tant en effet à ce que Dieu se comporte à notre égard comme l'intellect agent même de nos âmes, c'est qu'il voit de son aveu dans le fait de cette illumination générale, le moyen de prouver l'imprescriptible accord de la raison et de la foi (3) ; de son aveu encore, il ne s'intéresse tant à l'étude de la tradition de la Sagesse à travers les siècles, que parce qu'il trouve dans cette histoire de la pensée, le fondement même de la connais-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36 : « Ab uno Deo data est tota sapientia et uno mundo et propter finem unum ; quapropter haec sapientia ex sua triplici comparatione unitatem sortietur ».

(2) *Op. Maj.*, III, *Ibid.*, pp. 42 ; 51-53 ; — *Op. Maj.*, I, p. 175 ; — *Op. Min.*, p. 358 ; — *Op. Tert.*, pp. 82-83 ; — *Hist. Review*, p. 516.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49 ; — *Op. Tert.*, p. 74.

sance humaine (1); quant à sa doctrine de l'expérience de l'illumination intérieure, elle témoigne assez de l'indéfectible union des deux vérités, humaine et divine, dans le même contenant, le Livre des saintes Lettres; en vérité, ces deux idées qui n'en font qu'une, en somme, d'une sagesse incluse tout entière dans les Livres saints et d'une sagesse éminemment unique, s'assujettissent chez Bacon toutes celles de l'illumination qui en commandent déjà tant d'autres, et cette suzeraineté, croyons-nous, elles ne la partagent avec aucune : elles forment chez notre auteur comme la trame sur laquelle il ourdit toute l'œuvre si disparate, apparemment de son triple *Opus*, et nous n'avons pas de raison de douter, s'il avait mené à bien son entreprise, qu'elles n'eussent été de même le grand thème de son ouvrage encyclopédique (2), dès lors que les trois « Œuvres » où nous les trouvons si répétées sont comme le schème incomplet et le préambule de cette encyclopédie à l'adresse du Pape, et que les deux « Précis », l'un de l'étude de la Philosophie, l'autre de l'étude de la Théologie, où nous les retrouvons encore, semblent bien rentrer dans cette immense œuvre synthétique comme l'une ou l'autre de ses parties (3); si l'on préfère un autre mot qui fait peut-être mieux encore image, elles sont comme la clef de voûte de sa pensée, « travaillée », ainsi que l'a bien vu un historien (4), par un impérieux besoin de synthèse, et puisque nous sommes conduits à elles par les voies de l'illumination, il nous faut étudier maintenant comment, par ces mêmes voies, elles président chez le Docteur Admirable à l'aménagement d'une véritable synthèse doctrinale. C'est naturellement

(1) *Op. Maj.*, III, p. 53 : « Nullum capitulum sapientiale est tanti laboris, sicut est certificatio hujus rei, eo quod est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae. »

(2) Sans doute, comme le dit le P. Mandonnet (*Roger Bacon et la composition des trois Opus*, dans *Revue Néoscholastique*. 1913, p. 180), « il faut s'abstenir... de vouloir, coûte que coûte, retrouver avec ses écrits, une construction d'ensemble qu'il a certainement conçue et reprise, mais qu'il n'a jamais finalement exécutée », et c'est pourquoi nous ne nous sommes point distraits à ce jeu de patience qui consisterait à reconstruire le *Scriptum principale* avec les morceaux des trois *Opus*; mais s'il est oiseux de chercher à composer avec ses écrits comme matériaux la matière de son ouvrage encyclopédique, nous ne sommes pas dispensés de chercher dans ses écrits l'économie et l'inspiration éventuelles de sa pensée.

(3) Cf. A.-G. Little : *Roger Bacon's Works*, dans *Roger Bacon Essays, contributed by various Writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his Birth*. Oxford, 1914. Appendix, pp. 402 ssq.

(4) Hadelin Hoffmans, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd XX, p. 196. — Le même auteur a bien vu aussi, encore qu'il ait mal compris la théorie baconienne de la connaissance, que « Roger Bacon a fait de sa théorie de la connaissance intellectuelle, le point central de sa synthèse doctrinale ». (*L'intuition mystique et la science*, dans *Revue Néoscholastique*. 1909, p. 391.)

toute une doctrine de la science qui en procède, car cette sagesse unique a, comme dit Bacon, sa considération absolue ; mais elle a surtout pour notre homme épris d'utile, sa considération pratique, et ce sera donc aussi toute une doctrine de la science au service de l'Etat et de l'Eglise ; avant ces deux doctrines pourtant, nous serons ramenés d'abord à la méthode baco-nienne, mais pour recomposer cette fois sa complète et originale allure, et une fois entrevues ainsi (1) les trois doctrines du savoir, de la méthode au service du savoir, et du savoir au service de la Cité chrétienne, nous serons à même de voir, pour conclure, se détacher sur le dernier plan de cette vivante pensée, ce qui fait bien le fonds en effet de toutes les idées qui passent et repassent, si ferventes toujours, sur sa mouvante scène : les deux figures du Christ qui la possède et de l'Antéchrist qui l'obsède.

(1) C'est qu'en effet Roger Bacon ne les a guère développées lui-même, et les aurait-il développées lui-même, que notre dessein d'historien ne serait point de suivre leur développement sous sa plume, après une étude si longue sur l'Illumination, où nous les avons, à plusieurs reprises, rencontrées plus ou moins esquissées déjà dans leurs prémisses : les thèses de l'illumination divine. Cf. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*. Première Partie. Chap. IV, § I, et § II ad finem ; Conclusion ; — Seconde Partie. Chap. III et IV.

CHAPITRE PREMIER

La Méthode du Savoir

Nous savons l'impérieuse nécessité de la méthode sans laquelle rien de certain ne peut se savoir et rien surtout d'efficace ne peut se faire (1), et nous savons aussi que l'expérience seule est la méthode véridique et efficiente, l'expérience des sens extérieurs (2) et celle de l'illumination intérieure (3) ; l'expérience est donc nécessaire au raisonnement et à l'autorité, pour autant qu'ils aient encore licence de s'exercer, et nous avons vu en effet plusieurs fois en passant, qu'autorité et raisonnement jouent leur rôle et ont leur rôle à jouer. C'est cette question justement qu'il importe d'étudier maintenant pour elle-même et il faut nous demander comment se réédifie ainsi, après une si vive critique, l'idée synthétique de la méthode, et quelle signification historique surtout a entendu lui donner Roger Bacon et doit de son côté lui reconnaître le médiéviste.

§ I. — L'IDÉE SYNTHÉTIQUE DE LA MÉTHODE.

Rappelons des points établis déjà, autant qu'ils peuvent l'être naturellement avec une pensée comme celle de Roger Bacon, points qui seront autant d'amorces pour la doctrine qui va suivre. L'expérience n'exclut que l'autorité qui l'exclut elle-même (4), celle d'un auteur indigne et fragile qui a autant d'autorité qu'un œil peint ou dessiné a la réalité d'un œil véritable, celle de l'habitude qui n'a d'autre autorité que la contrainte avec laquelle elle consolide le penchant naturel de l'esprit à l'erreur, celle

(1) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Introduction.

(2) *Ibid.*, chap. I, § I, et chap. II.

(3) Cf. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Seconde partie, chap. III.

(4) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § II, pp. 36-43.

du vulgaire sans compétence et intelligence aucune, « imperitum et insensatum », qui ne peut ni ne doit recevoir communication libérale de la Sagesse; elle n'exclut de même, que le raisonnement qui l'exclut elle-même (1), celui que l'on construit sans consulter l'expérience, « per argumenta quae fingit [vulgus] sine experientia », le raisonnement déductif pur, mais aussi le raisonnement déductif mixte (qui fait à l'expérience la part insuffisante) et notre raisonnement inductif (qui passe, certes, par l'expérience, mais la dépasse); elle admet donc l'autorité qui l'admet et s'autorise d'elle (2), celle des savants expérimentateurs fidèles, voire celle des rustres et simples plus proches souventes fois que les savants des secrets naturels; elle admet donc aussi le raisonnement qui l'admet et se prévaut d'elle, le raisonnement expérimental (3). Tout cela est vrai de l'expérience des sens extérieurs, mais c'est vrai aussi de l'expérience de l'illumination intérieure, dont nous savons d'une part qu'elle exclut l'autorité des superbes et des impurs, mais qu'elle fait de ceux qui sont saints par la pratique surtout des deux vertus contraires, des auteurs dignes d'être crus en quelque sorte sur parole comme ces auteurs véridiques cités par Roger Bacon d'après Aristote à propos de l'expérience sensible (4), — et dont nous savons d'autre part qu'elle fait dans la science dite intérieure toute la vertu d'un raisonnement où le discours est comme la dialectique du cœur expérimentant et goûtant à même le divin (5).

Dès lors que l'autorité et le raisonnement font figure — figure empruntée — à côté des deux expériences, quels rapports vont avoir entre elles les trois méthodes réconciliées? Si l'autorité et le raisonnement ne vont pas sans l'expérience, l'expérience va-t-elle donc sans le raisonnement et l'autorité, et si elle ne va pas sans eux, quel ordre comporte-t-elle avec les deux autres? Aux textes de répondre, car ils ne sont pas sans réponse, et cette réponse, nous la rencontrons en cinq passages plus ou moins équivalents ou complémentaires (6) qui, en se faisant valoir heureusement les uns les autres, font valoir la même pensée, celle-ci :

Quand il s'agit des secrets de la nature et de l'art comme ceux qui sont l'objet de la science expérimentale dans la seconde fonction qui lui incombe, l'homme ne saurait d'abord, s'il n'a pas fait au préalable d'expé-

(1) *Ibid.*, pp. 44-52; chap. II, § II, p. 70 et p. 122, la longue note 2.

(2) *Ibid.*, chap. I, *in fine*; chap. II, § II et Conclusion générale.

(3) *Ibid.*, chap. II, § II, p. 122, note 2 C.

(4) *Op. Maj.*, II, p. 167.

(5) Cf. *L'Expérience mystique... chez Roger Bacon*, Seconde partie, chap. II, § I, et chap. III, § I.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, pp. 202; 384-385; — *Op. Tert.*, p. 52; *Frag. Duh.*, pp. 97-98.

rience, chercher la raison de ces arcanes pour les comprendre à force et à coup de raisonnements, sous peine, ne la découvrant pas au bout de son argument, de rejeter et de réprouver les vérités en cause ; mais il doit commencer par les croire, en faisant foi à ceux qui ont fait eux-mêmes l'expérience ou l'ont tenue fidèlement d'expérimentateurs fidèles, quitte alors à procéder lui-même diligemment à l'expérience, — l'expérience visuelle entre toutes (1), — qui lui donnera la cause ou raison et lui permettra en conséquence de raisonner d'après l'expérience elle-même (2). Il en est de même (3) et à plus forte raison (4) quand il s'agit des secrets de la grâce et de la gloire, car manifestement l'homme peut encore moins chercher à s'en donner d'abord l'intelligence, et surtout il ne doit pas prétendre les vérifier ou certifier sans avoir été au préalable enseigné et illuminé (5), mais une fois reçu l'enseignement de l'autorité et perçue la certification de l'expérience de l'illumination intérieure, il est en état, par la raison qu'il connaît alors, de comprendre et de savoir (6), ce qui, soit dit en passant, car il est bon de le noter puisque trois passages sur cinq en tirent argument (7), a des conséquences capitales pour la méthode apologétique (8). Or, tous ces arcanes de la nature et de l'art et tous ces secrets de la volonté divine constituent toutes les vérités humaines et divines qui sont l'objet de la sagesse ; la méthode dès lors, pour savoir, passe bien et dûment par l'autorité d'abord, l'expérience ensuite et enfin le raisonnement : l'expérience ne dispense pas de l'autorité qui lui dispense sa matière ou son document en quelque sorte, et comme elle dispense la raison, elle ne dispense pas du raisonnement une fois l'expérience faite et d'après l'expérience elle-même. — de telle sorte que nous ferons ainsi l'accord et l'ordre des procédés réintégrés dans l'unité d'une même méthode.

Cette allure de la méthode, nous nous l'expliquons assez et Roger Bacon d'autre part n'est pas sans en avoir copieusement lui-même appliqué les procédés.

Elle s'explique d'abord et nous présumons déjà comment elle se rattache à certaines idées fondamentales chères au Docteur Admirable : celle en premier lieu de l'éminente dignité, en raison de la nature du vrai délégué à

(1) *Op. Maj.*, v. II, p. 2: « Auditus facit nos credere, quia credimus doctoribus, sed non possumus experiri quae addiscimus nisi per visum ».

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Tert.*, *Frag. Duhem*, p. 97.

(3) *Op. Maj.*, *ibid.*

(4) *Op. Maj.*, II, p. 384; — *Op. Tert.*, p. 52; — *Ibid. Frag. Duh.*, p. 98.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 385.

(6) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 97.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 385; — *Op. Tert.*, p. 52; *Frag. Duh.*, p. 97.

(8) Cf. plus loin le chapitre III, § II.

l'utile, des secrets de la nature et de l'art et des arcanes surtout de la grâce et de la gloire, qui sont les seules vérités nobles, c'est-à-dire dignes d'être connues et donc d'être vérifiées : d'où l'impérieuse nécessité de les savoir avant tout, pour tout savoir (1). — Celle en second lieu qui lui fait pendant, de la profonde indignité et infirmité de l'intelligence humaine à connaître par elle seule ce qui pourtant est en soi (et c'est le cas des dites vérités) le plus intelligible : d'où l'impossibilité pour notre intelligence de répondre à elle seule à la nécessité susdite et de chercher d'abord à donner la raison de ces sublimes vérités par son moyen propre, le raisonnement (2). — Celle en troisième lieu conséquemment de la primauté de l'enseignement qui pour nous faire savoir, nous fait recevoir, recevoir la leçon de la tradition sans préjudice de celle de l'expérience : d'où, puisque toute vérité est ainsi à la lettre une doctrine, la priorité de l'autorité comme démarche de la vraie méthode, d'une autorité qui naturellement par l'enseignement auquel elle a d'abord consenti elle-même, s'autorise de la tradition, organe de la révélation encyclopédique originelle, et s'autorise aussi, pour être véridique, de l'expérience, de l'expérience des sens extérieurs et de celle de l'illumination intérieure, cette dernière garantie par la valeur morale de l'auteur (3). — Celle donc évidemment du primat de la double expérience qui pour nous faire savoir de « science expérimentale » et de « science intérieure » ce que l'on vient ainsi de recevoir, nous adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité, en nous rendant à notre tour des auteurs pour le plus grand profit du progrès : d'où le rang, après l'autorité, de l'expérience, centre et ressort de la méthode (4). — Celle en cinquième lieu d'une intelligence qui, pour indigne et infirme qu'elle soit, livrée à elle seule, n'a point abdiqué ses droits naturels dans la limite des devoirs ainsi rendus à l'expérience et à l'autorité, et conséquemment se trouve maintenant qualifiée pour exercer son pouvoir recouvré, un pouvoir d'une magnifique puissance (5) : d'où la place qui revient à la raison, de la raison procédant de l'expérience et procédant encore à l'expérience, car si elle raisonne, c'est à condition non seulement que ses raisonnements soient

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I; — cf. *L'Expérience mystique... chez Roger Bacon*, Première partie, chap. II, §§ I et II.

(2) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Conclusion générale; — cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, loc. cit.

(3) Cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, Première partie, chap. II, § II; chap. III, § II; — Seconde partie, chap. IV, § II.

(4) *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II; — cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, Seconde partie, chap. II; chap. III, § II (pp. 13-14).

(5) *Op. Maj.*, III, p. 2 : « Magnifica rationis potentia ». Cf. aussi *Op. Tert.*, p. 9.

fondés dans leurs prémisses sur l'expérience, mais nous amènent à des conclusions qui nous ramènent encore à l'expérience (1). D'où nous avons bien comme total, puisque toutes ces idées en effet se totalisent, la notion synthétique de la méthode dont deux procédés ailleurs si critiqués, viennent maintenant, aux yeux de Roger Bacon naturellement, servir l'expérience, qui leur rend, à son sens toujours, le même service.

Car le Docteur Admirable n'est pas sans prêcher d'exemple, et cette méthode il a bonne volonté de l'appliquer comme l'on peut s'en assurer par l'appel qu'il fait successivement à l'autorité, à l'expérience et au raisonnement en maints exposés de sa pensée (2) et cela jusque dans la critique des méthodes indûment alors d'après lui pratiquées (3), critique où il condamne l'autorité au nom de l'autorité d'auteurs qu'il estime être comme il dit « experts et véridiques » (4). On l'entend célébrer Robert Grosseteste d'avoir négligé l'Aristote des mauvais traducteurs et d'avoir étudié les matières étudiées par le Stagyrite au moyen de sa propre expérience et en recourant à d'autres auteurs (5). Que n'a-t-il lui même procédé lui aussi toujours à l'expérience à l'instar de son glorieux maître ! Non seulement il lui arrive de multiplier les témoignages de l'autorité et les arguments de la raison quand il s'est assuré de leur accord avec l'expérience (6), mais encore de se passer de l'expérience pour avoir recours seulement au raisonnement et surtout à l'autorité (7), en se conformant [il le reconnaît, « ut conformem me » (8)] aux manières de trouver et de prouver du temps ; bien plus, de prendre l'autorité des experts [et quels experts souvent, les rustres et les vieilles femmes, comme à propos des dragons dont il aurait appris les maléfices par des témoins éprouvés (9) !] pour l'autorité de l'expérience elle-même, à tel point, nous l'avons noté déjà (10), que pratiquer

(1) Cf. *L'Exp. physique chez R. Bacon*, chap. I, § II ; chap. II, § II, p. 122, note 2 ; — cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Première partie, chap. II, Conclusion.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 98-108 ; 381 ; 385 ; 388 ; — *Op. Min.*, pp. 320, 322, etc...

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 2 ; 14 ; 26.

(4) *Ibid.*, pp. 13 ; 34.

(5) *Compend. Phil.*, p. 469.

(6) Ainsi *Op. Maj.*, I, pp. 98-108 ; — *Compend. Theolog.*, pp. 25-34.

(7) Ainsi *Histor. Review*, p. 504 : « Per auctoritatem et sensum sapientum a principio mundi et per rationes, facile est probare omnia quae scribo quamvis experientia non sit in promptu ». Il est vrai qu'avec le sentiment qu'il a de la solidarité des savants dans la constitution du savoir, Bacon ne se tient point obligé de tout prouver ; cf. *ibid.* : « Sed me non obligo ad singulorum probationem nec sufficio solus, quamvis omnia possunt comprobari ».

(8) *Compend. Theolog.*, p. 25-26.

(9) *Op. Maj.*, II, p. 211 ; cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon* : Conclusion générale.

(10) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, Conclusion.

l'expérience c'est encore plus pour lui pratiquer ceux qui pratiquèrent, à son sentiment, l'expérience que la mettre en pratique par lui-même (1) et que l'on a pu dire, avec raison à notre avis, que la crédulité était bien ce qui caractérisait sa méthode expérimentale et la distinguait des autres caractères de l'expérience moderne essentiellement critique (2) : ne l'entend-on pas par exemple proclamer quelque part le plus simplement du monde (3) qu'il ne voit point de difficultés à croire quoi que ce soit pourvu qu'il ait un « auteur certain », et reconnaître ingénument qu'il admire plus les inventions ou découvertes de tels auteurs qu'il ne les comprend ! Mieux encore, il lui arrive de faire confiance à l'argument de la raison, de la raison raisonnante, envers et contre les données de l'expérience et de l'expérience visuelle la plus certificatrice pour lui des expériences sensibles (4), tombant ainsi sous le verdict catégorique qu'il avait porté dans sa critique contre l'argument purement fictif de la raison, — et c'est ainsi qu'en se déjugant, semble-t-il, notre Docteur nous amène à le juger maintenant nous-mêmes...

§ II. — « SCOLASTIQUE NOUVELLE ? »

Il s'en faut pourtant, croyons-nous, qu'à juger sa manière de procéder d'après l'intention de sa pensée dans la question de la méthode, Roger Bacon se soit démenti autant qu'il peut le paraître à ceux qui prenant à la lettre maintes de ses paroles, même mises en formules, les estiment contre-

(1) Comme c'est le cas de Ptolémée et d'Alhacen par exemple qu'il faut croire en tout ce qu'ils disent dans la Perspective sans crainte de se tromper avec eux : *De Multipl. Specier.*, pp. 513-520 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, pp. 75-76 ; — *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, cap. 5, p. 11, édit. Steele, où il en appelle à nombre d'auteurs des plus véridiques, « auctores certissimi », pour établir des faits bien singuliers ; — *Secretum Secretorum* (Glosa, p. 98, édit. Steele) : « Secundum ordinem et artem Graecorum, Ytalicorum, Indorum et Persarum in quibus nullum experimentum fuit fallax ».

(2) « Credulity, in contrast to the skeptical attitude of modern science, is a characteristic of Bacon experimental method ». Lynn Thorndyke : *Roger Bacon and the experimental Method in the middle ages*, dans *Philosophical Review*, 1914, pp. 281-282.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 219 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duhem*, p. 153.

(4) C'est ce que nous avons montré pour sa Physique et son Astronomie (cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II) et c'est ce qu'on pourrait montrer aussi pour sa philologie où pourtant comparativement à nombre de ses contemporains, il fut un maître. Cf. A. Hirsch : *Roger Bacon and Philology*, dans *Roger Bacon Essays contributed by various writers*. Oxford, 1914, p. 151.

diles par sa pratique, et c'est donc cette intention qu'il importe de mettre en valeur dans la mesure où elle se laisse dégager de sa pensée, ce qui nous permettra, Roger Bacon ainsi jugé par rapport à lui-même, de le juger avec justice par rapport à son temps dans la critique des méthodes et dans l'instauration de sa méthode propre.

On a trop facilement cru (1) et combien ne l'a-t-on pas volontiers répété (2) !, qu'avant le chancelier Bacon qui maintes fois s'en est pris à la syllogistique médiévale semblable d'après lui à une toile d'araignée laborieusement tissée (3) et avant Descartes dont on connaît la dure critique à l'égard des procédés du Moyen-Age (4), le Docteur Admirable visait la Scolastique, prêchant l'absolue révolte contre elle tout entière, et l'on entend sans doute par « Scolastique » (5) la méthode qui aurait été pratiquée alors dans les écoles et qui n'aurait pratiqué comme procédés que l'argument d'autorité et l'argument de la raison.

Erreur et méprise sur l'intention de Bacon qui pour les deux points qui vont suivre, sinon pour le troisième, en effet n'est pas douteuse :

Dès lors qu'il ne s'en est pas pris à toute autorité et à tout argument (6), et qu'à chaque cause d'erreurs il y a son remède (7), il n'a pas visé la Scolastique (8), mais une Scolastique : celle qui, pratiquée à son sens dans les écoles, étudie la sagesse seulement dans sa considération absolue (9) en donnant à plein par exemple dans des sciences aussi viles que la Logique et la Dialectique (10), considération nécessaire sans doute, quand c'est le

(1) C'est le cas de Charles, par exemple : *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861, pp. 97 ssq.

(2) Ainsi Adamson. *Roger Bacon : the Philosophy of science in the middle ages*. Manchester, 1876. Cité par A.-G. Little : *Roger Bacon Life and Works. Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, pp. 13 ; 14 ; 19.

(3) *De Augmentis Scientiarum*. Lib. I, cap. IX.

(4) *Regulae*, éd. Adam Tannery, T. X, pp. 363 ; 389 ; 439-400 ; — *Discours de la Méthode*, 2^e partie, T. VI, p. 17.

(5) Il va sans dire en effet qu'il s'agit ici sous le nom de Scolastique seulement d'une manière de procéder et non pas d'une matière philosophique et théologique censément qualifiée par des caractères doctrinaux, à laquelle des médiévistes réservent le nom de « Scolastique » en la distinguant d'autres doctrines (dont celle de notre Bacon) dès lors dénommées « Antiscolastiques ».

(6) *Op. Maj.*, III, p. 8.

(7) *Ibid.*, p. 17.

(8) Ce n'est donc pas assez dire avec Thorndyke (*A History of Magic and experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era*. New-York, 1923, T. II, p. 641) qu'il n'y a pas beaucoup d'attaques directes contre la méthode scolastique dans ses œuvres : Bacon ne l'a point directement et inconditionnellement attaquée.

(9) *Histor. Review*, p. 501 ; — *Compend. Phil.*, p. 395.

(10) *Op. Min.*, p. 324 ; — cf. Hugo Höver : *Roger Bacon's Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, dans *Jahr. für Phil. und*

cas par exemple de la Métaphysique (1) sans oublier non plus la Logique (2), mais considération qui ne saurait être suffisante et surtout principale devant l'urgence des utilités matérielles et spirituelles. — Celle qui par son formalisme et son abus de l'argument est en dehors de la révélation de la nature, par sa méconnaissance et son ignorance des langues est sans communication avec la sagesse traditionnelle et la grande révélation encyclopédique originelle, par sa superbe et sa présomption repousse, comme certains miroirs, la lumière des illuminations intérieures. — Celle qui verse dans les grandes causes des erreurs humaines (3), soit en faisant foi stupidement à l'opinion accréditée par une longue habitude, comme si l'habitude du mal et de l'erreur n'était pas plus facilement contractée que celle du bien et de la vérité (4), et comme si en conséquence ce n'était pas plutôt la croyance contraire à l'habitude qui eut plus de chances d'être fondée (5); soit en prêtant créance à l'avis du vulgaire incompetent, imparfait et insensé (6), comme s'il n'y avait pas beaucoup d'appelés mais peu d'élus à la connaissance des secrets de la Sagesse (7) et comme s'il ne fallait pas en conséquence tenir encore pour l'avis justement opposé à l'avis du commun; soit en faisant fonds surtout sur le témoignage d'un auteur « fragile et indigne », auteur dont la présomption cherche à maquiller l'ignorance et à colorer le peu de savoir (8) et dont la dictature intellectuelle s'exerce jusqu'au point même de faire souscrire autrui non seulement à toute doctrine qu'une telle autorité en fait professe, mais à toute celle qu'elle peut professer à l'avenir (9), comme si l'autorité et une telle autorité usurpée pouvait tenir lieu de raison !

spek. Theol., Bd XXVI, p. 401; — cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 19; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 9; 76.

(2) *Compend. Theolog.*, p. 38 ssq.

(3) *Op. Maj.*, III, pp. 2 ssq; *Op. Tert.*, pp. 68-72; — *Compend. Phil.*, pp. 414-418; — *Compend. Theolog.*, pp. 28-34; — *Comm. Mathemat.*, extrait dans Charles, p. 363.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 7-8.

(5) *Ibid.*, p. 2; — *Op. Tert.*, p. 70.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 2; 7; 8-11.

(7) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I.

(8) *Op. Maj.*, III, pp. 2; 18-25.

(9) Rappelons le décret qui devait être porté par le chapitre général des Ermites de Saint Augustin à Florence en 1287, suivant lequel tous ceux qui portaient l'habit de l'ordre devaient souscrire non seulement à toutes les doctrines que Gilles (de Rome) avait déjà professées, mais à toutes celles qu'il pourrait professer dans l'avenir, « *sententias scriptas et scribendas* » (Denifle-Châtelain : *Chartular. Univ. Paris.*, II, pp. 12-40), — pour ne pas rappeler le mot d'ordre alors déjà donné par les autorités dominicaines pour l'adoption des

Et cette Scolastique qu'il vise, elle est celle, à l'entendre, de Scolastiques qu'il nomme. Ces Scolastiques sont, nous n'avons pas été déjà sans le noter à l'occasion (1), les « capita vulgi » de l'époque, « istius temporis » (2), les « docteurs modernes à l'ignorance crasse » (3), « qui praesunt nunc temporis studio [et vitae] » (4), les « auteurs sophistiqués de la multitude insensée » (5), sophistiqués en effet parce qu'ils ont usurpé aux temps où nous vivons, *hoc mundo*, l'autorité magistrale, sans avoir reçu mandat de Dieu ni être qualifiés par leur sagesse acquise, mais poussés par l'ambition de leur fol orgueil (6). Ils ne s'appellent plus, que nous sachions, Alexandre de Halès qui fut un maître de théologie en son temps, un maître dont le crédit a misérablement disparu au milieu même de ses frères (7), et ils ne sauraient guère s'appeler, que nous présumions (8), le Docteur ès sciences intérieures, Saint Bonaventure (9) ; ils s'appellent Albert de Bollstaedt et Thomas d'Aquin et chacun d'eux est jugé d'après ses œuvres — des œuvres qu'un cheval ne pourrait porter —, et quel verdict ! Le premier sans doute a énormément étudié ; il a vu une infinité de choses, et ayant de quoi dépenser largement [un bonheur que n'a pas notre moine (10)] il a pu pêcher « dans la mer immense des auteurs un nombre notable de choses utiles » ; mais avant d'avoir jamais été élève et d'avoir fait tous les exercices scolaires requis et sans avoir jamais reçu de révélation (11), il a été tout jeune promu maître et un maître tel que le Christ n'a jamais eu de sa vie un tel crédit, un crédit qui le fait citer par la plèbe insensée à l'égard d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroës, cela à cause seulement de son impudente présomption à parler et à écrire comme une autorité, « per modum aithenticum », et en dépit de ses ignorances,

doctrines de Fr. Thomas, mot d'ordre qui devait soulever tant de difficultés chez les Prêcheurs d'Oxford.

(1) *L'Expérience mystique...* chez Rojer Bacon, Seconde partie, chap. IV, p. 8.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 18.

(3) *Ibid.*, pp. 33-34.

(4) *Op. Tert.*, p. 73.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 4.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 3-4.

(7) *Op. Min.*, pp. 325-327.

(8) Malgré la censure portée quelque part (*Compend. Phil.*, pp. 425-426) par Bacon contre les grands docteurs des deux ordres enseignants sans excepter nommément personne et en désignant pourtant seulement Albert et Thomas.

(9) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Seconde partie, chap. II et III.

(10) *Op. Tert.*, p. 39.

(11) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Première partie, chap. III, p. 6.

de ses erreurs et de ses futilités dans les sciences naturelles notamment où il a composé tant et de si gros volumes. Si le maître est ainsi, que sera-ce du disciple (1) ! Thomas rivalise avec Albert d'orgueilleuse suffisance, enseignant avant d'avoir été enseigné, et sans expérience aucune de lui-même, sans expérience du monde, sans connaissance des langues sapientielles, écrivant pourtant plus pour un seul de ses volumes qu'Aristote lui-même pour tous ses volumes à la fois ; il a beau être l'homme dont la renommée règne dans les écoles, l'homme fameux auprès de la plèbe stupide des étudiants et de la foule de leurs docteurs, il n'en est pas moins ou plutôt il n'en est que plus l'homme de toutes les erreurs, « per hominem erroneum et famosum », l'homme dont la doctrine, au grand dam des études philosophiques et théologiques règne par la permission de Dieu... et les manœuvres du diable ! Voilà bien les deux auteurs qui méritent le nom d'autorités « fictives » dont parlait Roger dans la première partie de son *Opus Majus*, sans nommer alors personne, et ils le portent en effet ailleurs sous sa plume à trois reprises (2) : ils sont comme l'illustration des deux causes les plus perverses des erreurs humaines, et par eux Bacon nous semble bien faire l'expérience de la malignité de ces deux « pestes » qui sévissent sur le savoir (3), comme il avait fait dans la personne de son disciple Jean l'expérience en quelque sorte des remèdes à porter contre de tels fléaux, ou comme il avait vu encore cette expérience elle-même réalisée dans la personne de Maître Pierre, — une charge faisant pendant à une apothéose. C'est seulement contre cette Scolastique et ces Scolastiques que s'élève le Docteur Admirable et s'il nous répète que son œuvre s'oppose aux « exemplata, consueti et vulgata » (4), nous savons quelle méthode est en cause à ses yeux et tombe sous sa critique.

Nous savons aussi — et c'est le deuxième point certain — laquelle en conséquence demeure. Dès lors, en effet, qu'il a intégré l'expérience dans le processus de la méthode entre les deux procédés pratiqués — à son sens et à celui encore aujourd'hui de trop d'historiens — dans les écoles d'alors par la foule des étudiants à la suite de leurs maîtres, leurs idoles, il a gardé la méthode scolastique qu'il entend faire profiter de l'expérience et dont il entend aussi, expert comme il l'est, que l'expérience pro-

(1) Les textes où saint Thomas est visé se trouvent : *Op. Min.*, p. 323 ; — *Compend. Phil.*, p. 426 ; — *Comp. Theol.*, p. 66 ; — *Comm. Natur.*, Lib I, Pars I, p. 11, édit. Steele ; — *Ibid.*, Pars IV, p. 301, édit. Höyer du *Jahrbuch*.

(2) *Op. Tert.*, pp. 31 ; 33 ; — *Compend. Theol.*, p. 66.

(3) *Op. Tert.*, p. 72.

(4) *Ibid.*, pp. 25 ; 59.

file. L'autorité se trouve réhabilitée : elle est celle des auteurs « solides et véridiques » (1), « valides et dignes » (2), « certains et convenables » (3); réhabilitée aussi l'opinion, l'opinion naturellement de l'élite composée des seuls saints et savants, experts ès sciences extérieures et ès sciences intérieures (4), opinion qui fait loi et tradition sous réserve évidemment de progrès. Il en est de même de l'argument dont nous savons qu'il prend vie et vigueur au contact de l'expérience, une fois le tribut payé par l'expérience à l'autorité. Comment, en vérité, l'autorité et le raisonnement ne feraient-ils pas cortège à son expérience, quand Roger Bacon vit dans un siècle où ces deux procédés sont communément pratiqués comme les deux procédés de la méthode classique ? Il ne peut pas ne pas être de son temps et il n'y a personne qui ne soit du sien impunément : en fait, nous nous rappelons le singulier pouvoir qu'il confère à la méthode d'enseignement bien entendue, la sienne naturellement, et qu'il expérimente sur la personne de son disciple Jean, son messenger auprès du Pape (5); aussi l'entendons-nous, sans grand étonnement, proclamer la nécessité de tous les exercices d'école, « quia non habuit fundamentum, cum non fuit instructus nec exercitatus, audiendo, legendo, disputando » (6), exercices dont il reconnaît ailleurs en passant « l'utilité » et ne méconnaît pas « la magnificence » (7); sans doute même a-t-il commencé par être sous l'influence de l'enseignement scolastique (8), quitte à s'en dégager ensuite, et la chronologie de tous ses écrits nous apporterait à ce sujet une contribution intéressante si elle devenait un jour bien établie; en tous cas, son expérience porte assez déjà sa saveur et son inspiration médiévales (9), pour porter encore ces deux coefficients, autorité et raisonnement, qui l'affectent en quelque sorte l'un comme une sorte de préfixe et l'autre comme une sorte d'affixe. Pour autant donc qu'il vient de la sorte « consolider » les procédés scolastiques en les renouvelant par l'expérience, Roger Bacon nous apparaît comme un conservateur dans son idée et sa pratique de la méthode, et il l'est ainsi dans sa manière

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 3; 34.

(2) *Ibid.*, p. 17; — *Compend. Theol.*, p. 25.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 219; — *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 153.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 17.

(5) *Ibid.*, pp. 23-24, etc...

(6) *Op. Min.*, p. 327.

(7) *Compend. Phil.*, p. 395.

(8) Cf. David Fleming : *Ruggero Bacone è la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, An. VI, pp. 531-532.

(9) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Conclusion.

de procéder comme il l'était déjà dans la matière de son enseignement par maintes idées telles que celle de l'illumination générale (1).

Ne serait-il pas plus conservateur encore qu'on pourrait le croire ? Car à le lire, une question n'est pas sans se poser à son historien, celle-ci : dans la vieille méthode ainsi renouvelée, l'autorité et le raisonnement sont-ils bien au service de l'expérience, ou Roger Bacon ne ferait-il pas plutôt finalement servir l'expérience à l'autorité et au raisonnement ? A cette question, croyons-nous, l'on peut répondre d'une manière assez vraisemblable, et le troisième point annoncé justement est constitué par cette réponse.

A l'écouter (2), c'est l'expérience qui se fait servir, — faut-il rappeler l'éloge de la science expérimentale, maîtresse des autres ? — et donc l'autorité et le raisonnement sont les fourriers de l'expérience et toute leur dignité est dans son service. Mais sa pratique n'est pas sans trahir de sa part l'intention contraire, et cette intention, nous avons une idée de lui et des paroles assez significatives, pour en présumer : elle ne serait rien moins que de faire de l'expérience le moyen seulement de rétablir l'autorité des auteurs et celle du raisonnement !

L'expérience au service de l'autorité ? Mais rappelons-nous à quel point, nous le disions à l'instant et c'est le moment d'en profiter, la foi à l'expérience devient chez lui la foi aux auteurs qui ont fait l'expérience, quand il s'agit de la science expérimentale dans ses fonctions les plus éminentes et caractéristiques, une foi absolue et totale comme celle prêtée aux maîtres arabes de l'Optique ou encore à maints expérimentateurs merveilleux qui sont d'autant plus crus en quelque sorte qu'ils sont moins compris (3) ; remarquons surtout comme il nous fait remarquer lui-même avec candeur dans un passage ici capital, que s'il en appelle à l'autorité de l'expérience — une expérience qu'il pratique par ses propres sens... et par ceux d'autrui — c'est par impossibilité de faire foi à l'autorité d'auteurs qui se contredisent, et donc parce que et qu'autant qu'il n'a pu percevoir la vérité dans leurs livres, l'autorité semblant ainsi servir l'expérience à laquelle elle amène pour être éprouvée par elle, mais en réalité se servant de l'expérience qu'elle s'assujettit pour bien asseoir son primat, une pri-

(1) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Seconde partie, chap. I, § I.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 172 ssq. ; — *Op. Min.*, p. 317 ; — *Op. Tert.*, pp. 43-47 ; *Ibid. Frag. Duh.*, pp. 138 ; 148-150 ; 151-157 ; 181 ; — *Hist. Review*, p. 510 ; *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 5 ; 9 ; — *Metaphys.*, p. 6. Cf. *L'Expérience physique...* chez R. Bacon, chap. II et III ; cf. Charles : *Roger Bacon*, etc..., pp. 371 ; 374.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 219.

mauté non plus de temps seulement, mais d'excellence et de dignité (1). S'il est celui de la science dont le nom pourtant est emprunté au nom même de l'expérience, ce cas est à plus forte raison chez lui un cas général, car Roger use et abuse des auteurs quoi qu'il expose (2), et à bon droit si pour lui toute vérité est essentiellement une doctrine, et, matière ainsi scolastique, comporte dès lors la manière scolastique, en sorte que l'on ne peut guère s'étonner de l'entendre nous dire une fois au moins qu'il va se conformer à la méthode reçue, en exposant les autorités et les raisons (3), et les autorités encore plus que les raisons (4), quand bien même il fait plus loin (5), en passant, appel à l'expérience, ni s'étonner non plus de lire sous sa plume une sentence comme celle-ci (6), qu' « il voudrait tout ramener à l'autorité, à une autorité solide et digne et véridique », ajoutant naturellement que la valeur de la dite autorité est celle de droit divin, de l'Eglise, celle de droit moral, de la sainteté, celle du droit de l'expérience, de la science (7), toutes autorités dont la vérité n'aura plus qu'à découler en quelque sorte pour se répartir sur les autres têtes dans la mesure de leur réceptibilité respective comme le comporte la théorie de l'élite (8) : sentence qui semble bien rendre l'intention dernière de sa pensée et peut aussi bien être mise en exergue à son œuvre, l'œuvre d'un auteur, censeur jusqu'au pamphlet de certaines autorités, les plus hautes de son temps, mais qui n'a refusé de se soumettre à l'autorité, usurpée à ses yeux, de ces nouveaux docteurs, que pour se mettre sous l'obédience d'autres autorités, les auteurs anciens (9), « sapientes antiqui », les Pères et les Philosophes, « Sancti et Philosophi », dont notre Docteur cherche à

(1) *Hist. Review*, p. 502 : « Cum auctores contradicunt in multis, necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem. Unde multoties ego misi ultra mare et ad diversas alias regiones et ad nundinas solemnes, ut ipsas res naturales oculis viderem et probarem veritatem creaturae... per certitudinem experientiae, in quibus per libros non potui veritatem intueri ».

(2) *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Seconde partie, chap. IV, § I, p. 8.

(3) *Compend. Theolog.*, p. 25.

(4) *Op. Tert.*, p. 9.

(5) *Compend. Theolog.*, p. 32.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 34; — *Hist. Review*, p. 504.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 3.

(8) *Ibid.*, p. 34; *Hist. Review*, p. 505.

(9) Anciens s'oppose pour Bacon aux docteurs modernes qui brisant avec la tradition sont des docteurs nouveaux, « multitudo studentium modernorum », et s'entend donc non seulement des Pères et des grands philosophes, mais aussi des vieux docteurs de l'époque que Bacon a connus (*Op. Maj.* III, p. 17).

excuser les insuffisances (1) et dont l'expérience justement aura pour rôle, c'est l'objet du progrès, de vérifier et de compléter l'apport (2), en servant ainsi en fin de compte leur autorité.

L'Expérience au service du raisonnement qu'elle aurait pour mission de servir ? Mais n'a-t-il pas plus qu'on ne croit, comme nous l'avons remarqué ailleurs (3), assigné au fond à l'expérience la fonction de conférer une force seulement « monstrative » à la force démonstrative de l'argument déductif, ce qui, pour le dire en passant, s'apparente singulièrement à la pensée commune des grands Scolastiques du temps pour lesquels l'induction apparaît seulement comme l'illustration d'une vérité rationnellement évidente ou déductivement démontrée avant ou après (4), et n'est-ce pas en faisant confiance à la raison, inspirée, croit-il, par l'expérience, qu'il donnera dans le rationalisme théologique (5); comme en faisant confiance à l'autorité des experts il versait à l'instant dans le traditionnalisme ? En sorte qu'avec son expérience ordonnée ainsi à rétablir les deux procédés de la commune méthode, Roger Bacon serait plus scolastique que nous ne le croyions d'abord, une façon de scolastique « redoublé ». Quoi qu'il en soit, il est au moins conservateur des deux procédés classiques qu'il vient, à son sens, consolider et renouveler : cette scolastique, à ses yeux renouvelée, est-elle pour le temps une scolastique nouvelle ? Au médiéviste de le demander à l'histoire, en rapportant maintenant Roger Bacon à son milieu et à son époque.

L'on connaît les vicissitudes de la pensée méthodologique, à dater du moins, pour ne pas remonter au haut moyen-âge, d'une époque relativement récente par rapport à l'époque médiévale qui nous occupe. En gros : cette pensée s'était partagée en deux directions différentes, également absolues et hostiles ; les uns ne juraient que par l'autorité, les autres que par le raisonnement, et cette lutte entre dialecticiens et anti-dialecticiens avait rempli le ^x^e siècle et le ^{xn}^e siècle et s'était continuée avec le ^{xiii}^e, à l'avènement progressif de l'aristotélisme, dans un autre domaine, celui de la philosophie naturelle et non plus celui de la pure logique, et sous une autre forme, celle de l'assimilation plus ou moins grande de la doctrine du Stagyrte. Il y avait bien eu des esprits conciliateurs qui, à la suite de Lanfranc et d'Anselme de Cantorbéry, essayaient

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 26-32.

(2) *Ibid.*, pp. 13-17.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. I, § II, p. 125 note.

(4) Cf. Mansion : *L'induction chez Albert le Grand*, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1906, p. 249.

une solution moyenne et faisaient la place sensiblement égale au raisonnement et à l'autorité (1), solution facile qui en payant un tribut équivalent aux deux procédés adverses, ne satisfaisait pas les deux adversaires. Mais voici qu'apparaît Roger Bacon avec son idée d'une Scolastique consolidée et renouvelée, Roger Bacon, dont l'originalité semble bien être celle-ci : il renvoie les deux plaideurs dos à dos et il convainc d'insuffisance la méthode éclectique des conciliateurs, tout cela en introduisant un tiers dans le procès : l'expérience. C'est l'expérience seule qui départage le raisonnement et l'autorité quand leurs arguments s'opposent, et c'est elle qui leur confère leur valeur quand ils se composent dans l'affirmation d'une même vérité; de sorte qu'une nouvelle étape est franchie dans le progrès de la méthode : d'ennemis qu'ils étaient d'abord, ces deux procédés s'étaient ensuite alliés en une collaboration de plus en plus amicale ; ils se trouvent maintenant dépassés par un procédé nouveau qui, en passant par eux d'abord, va de plus en plus se suffire à lui-même, et qui juge en tous cas, en attendant, aussi bien de leur opposition que de leur concordance : Roger Bacon aurait donc renouvelé la méthode scolastique et innové.

C'est là un jugement vraiment sommaire et trop aisé, qu'il faut mettre au point soigneusement, et nous le faisons par les trois considérations suivantes :

Roger Bacon, en premier lieu, n'a pas été le seul en son temps à critiquer à la fois l'argument de la pure autorité et celui de la pure raison. Le raisonnement purement formel d'abord : car il y a beau temps déjà que la dialectique était déchuë de sa splendeur et qu'elle apparaissait aux yeux d'Alain de Lille, qui avec Jean de Salisbury résumait en historique les efforts de la pensée médiévale avant l'influence arabe, sous les « traits d'une pâle jeune fille épuisée par les veilles excessives » (2). La pâle jeune fille anémique et émaciée de la fin du ^{xii}^e siècle devait être une vieille fille exsangue et anguleuse au temps du Docteur Admirable, car personne, à notre connaissance, qui ait un nom du moins, ne s'éprend plus d'elle alors, à cette époque de l'apport concret de la philosophie arabe et aristotélicienne et de la persistance aussi de la pensée augustinienne, personne jusqu'au moment où après Bacon elle reprendra forme et figure en prenant sa revanche avec Duns Scot, quitte à notre Bacon

(1) Cf. Grabmann : *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. Fribourg, 1911, T. II, p. 111.

(2) Cf. M. Baumgartner : *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd II, Heft, 4, p. 17.

d'avoir à travers Occam sa revanche ensuite sur elle (1). — Surtout l'argument de la pure autorité, car — grâces soient rendues aux médiévises ! — ce n'est plus maintenant autant un lien commun que les grands Scolastiques du grand siècle (ce sont eux qui nous intéressent ici) aient pratiqué et prisé surtout l'argument d'autorité et aient été en particulier « les singes d'Aristote », un grief qu'on opposait tout spécialement à Albert et qu'on étendait libéralement à tous ; qu'ils s'appellent Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Saint-Bonaventure, etc..., ils ont été unanimes à n'accepter l'autorité, dans le domaine philosophique naturellement (2) et réserve faite des choses théologiques (3), cette autorité fût-elle celle d'Aristote (4), qu'à bon escient, non pour l'autorité de l'auteur, mais pour l'autorité de ses raisons (5), suivant une pensée de Sénèque que Bacon aurait célébrée avec enthousiasme (6), et nous renvoyons les lecteurs aux textes qui sont légion (7), pour revenir encore à notre Alain de Lille de la fin du ^{xii}e siècle aux yeux de qui l'autorité n'est qu'une idole dont le nez de cire est flexible au gré de l'adorateur, et c'est pourquoi, ajoute-

(1) Cf. Muschietti: *Breve saggio sulla Filosofia di Guglielmo d'Ockam*, Fribourg, 1908, pp. 96 ssq.

(2) Saint Thomas: *In lib. I de Caelo*, Lect. XXII: « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum ».

(3) Albert le Grand: *Sum. Theolog.* I, Quaest. V, memb. II: « In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione spiritus veritatis... In aliis scientiis, locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris ». (Edit. Borgnet, T. XXXI, p. 24 B.)

(4) Guillaume d'Auvergne: *De Anima*, cap. 1: « Non intret in animum tuum quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tanquam authenticis ad probationem eorum quae dicturus sum, quia scio locum dialecticum ab auctoritate tantum esse et solum facere posse fidem, cum propositum meum sit... ubicumque possum, certitudinem facere demonstrativam... ».

(5) S. Thom.: *Super Boethium De Trinitate*, Quaest. II, art. 3 ad 8: « Non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum ».

(6) Citée par Albert le Grand: *In Periherm.*; Lib. I, tract. 1, cap. 1: « Unde Seneca: « Ne quis dicat, sed quid dicat intuito ».

(7) On en trouvera d'intéressants relevés par Salvatore Talamo (*L'Aristotélisme de la Scolastique*, Paris, 1876, p. 143 ssq), dont le passage bien connu de Jean-Scot Erigène (*De Divisione Naturae*, Lib. I, cap. LXXI), et nous rappelons simplement que dans sa critique de l'autorité Roger Bacon a été précédé par un autre anglais qu'il connaît bien puisqu'il le cite, Adélarde de Bath, pour qui l'on ressemble quand on fait fonds sur l'argument d'autorité, à un animal conduit au marché et ne sachant ni où ni pourquoi on le mène. L'on sait que cette dernière comparaison servait sous la plume de Jean de Salisbury (*Metaph.*, Lib. I, cap. III) à ridiculiser les Cornificiens, jongleurs de dialectique.

t-il, il n'y a que sur les raisons que l'on doit faire fonds (1) : c'est bien, à l'humour près, la pensée même de tous les grands philosophes et théologiens du xiii^e. Que si Roger Bacon s'en prend encore au raisonnement formel et surtout au pur argument d'autorité, c'est qu'il y a en effet à côté des grands Scolastiques du grand siècle, toute la plèbe des écolâtres qui jonglent encore peut-être du syllogisme, comme Anselme de Besate deux siècles auparavant, et en tous cas jurent trop facilement par leurs maîtres, — sans que par cela l'autorité des maîtres soit engagée et que pour cela l'autorité des maîtres soit usurpée, car ces grands docteurs avaient satisfait à une scolarité exigeante (2), la scolarité même exigée par Roger Bacon (3), et avaient reçu l'enseignement des maîtres, pour ne pas dire encore (ce qui fut le cas surtout d'Albert), l'enseignement des faits. Le Docteur Admirable n'aurait pas dû, en conséquence, parler autant au présent et surtout pas du tout en quelque sorte en majuscules, puisque ce sont justement ceux qu'il critique comme ayant pratiqué ces procédés, qui les ont eux-mêmes critiqués, et mieux, ont confirmé leur pratique à leur critique en prêchant d'exemple, un exemple que notre censeur n'a pas donné autant lui-même, après surtout une critique aussi vive et systématique comme la sienne. La cause est entendue, et nous aurions mauvaise grâce d'insister davantage : Roger Bacon n'est pas seul en son temps, il s'en faut, parmi les docteurs que nous connaissons (4), à ne point

(1) Cf. Baumgartner : *Op. cit.*, pp. 27-33.

(2) Exigeante, en effet, si l'on songe d'une part à la série des épreuves qu'un candidat devait franchir pour arriver à la maîtrise, étapes qui se répartissaient sur six années de scolarité minimum pour les arts et huit années d'études pour la théologie, à s'en tenir du moins aux articles organiques donnés par le légat Robert de Courçon (Denifle-Châtelain : *Chart. Univ. Paris.* I, p. 79 ; cf. les statuts de la Faculté des arts de 1275. *Ibid.*, p. 530), et si l'on se rappelle d'autre part les difficultés qui furent opposées à un homme comme Thomas d'Aquin lors de son accession à la chaire magistrale, précisément parce qu'il n'avait pas encore satisfait à toutes les épreuves requises par les statuts universitaires.

(3) Il y avait bien quelque vérité pourtant dans les griefs adressés à ce point de vue par Bacon à ses contemporains : la licence d'enseigner en effet, aboutissement normal d'une scolarité statutairement déterminée, était d'une accession relativement facile, et le nombre aussi bien de ceux qui professaient était très grand à cette époque de ferveur intellectuelle, encore que beaucoup de ceux qui aient été admis à la maîtrise n'aient pas continué de professer après leur leçon inaugurale (Denifle-Châtelain : *Chart. Univ. Paris. Auctarium*, I, p. XXVIII ssq.). Mais victime de son zèle de réforme, Bacon a trop généralisé, et il a trop particularisé aussi en adressant aux grands docteurs que nous savons, une critique à l'allure de pamphlet.

(4) Roger Bacon qui s'est inspiré, dans sa critique de l'autorité, d'Adéard de Bath, pourrait bien s'être inspiré dans sa critique de la quatrième cause

vouloir se fonder sur ce qui n'a point en effet de fondement à soi seul : l'argument de la seule autorité ou celui de la pure dialectique.

Mais il n'est pas aussi le seul surtout à priser et à enseigner l'expérience, et c'est ce qu'il nous faut en second lieu considérer : il y en a d'autres qui la connaissent en même temps que lui, quelques-uns sans doute qui la pratiquent plus et mieux que lui, et le nombre même de ces experts qui furent ses maîtres ou ses émules, est fort notable, et leur nom pour beaucoup d'entre eux n'est pas inconnu. Passons sur l'expérience mystique, car il est manifesté que l'expérience dite de l'illumination intérieure, pour autant qu'elle existe, ainsi nommée, ailleurs que chez lui, avait toujours ses fervents, et il suffit de citer le grand maître des sciences intérieures qu'était alors Saint Bonaventure, sans oublier auparavant la personnalité si captivante à ce point de vue, de Guillaume d'Auvergne ; mais la chose est manifeste aussi et de plus en plus maintenant de l'expérience physique, et nous l'avons remarqué déjà, mais en passant seulement, quand nous traitons de l'expérience des sens extérieurs et de la science dite expérimentale (1) ; c'est aussi bien à cette étude que nous renvoyons, regrettant de ne point être à même dans ce troisième essai sur la pensée baconienne, essai tout de synthèse et tout ordonné à l'étude déjà si longue de la doctrine de l'illumination, de suivre l'expérience dans les deux premiers tiers du xiii^e siècle [une histoire bien intéressante pourtant de la méthode scientifique qui vient de trouver son historien (2)] et de réhabiliter, entr'autres experts, à cause de l'acérbe critique de Bacon, Albert le Grand, qui est vraiment le Grand Albert, grand parce qu'il ne se contente pas de connaître les choses naturelles dans leurs principes généraux, mais qu'il veut les connaître dans les détails de leur concrète individualité (3) ; grand

d'erreurs particulièrement de la satire de Daniel Morley, si nous en croyons un tout récent historien (Lynn Thorndyke : *A History of Magic and experimental Science*. New-York, 1923, T. II, p. 637).

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 120.

(2) Lynn Thorndyke, *Op. cit.* — L'auteur étudie, — une étude vraiment magistrale —, la Magie et l'Expérience, celle-ci procédant largement de celle-là, dans les treize premiers siècles de notre ère, et nous n'avons pu malheureusement dans notre étude de l'expérience baconienne, alors sous presse, bénéficier de son ouvrage, qui confirme nos positions historiques et n'infirme (sans que nous prenions pourtant sa critique encore à notre compte avant un diligent examen) que notre attribution, sur la foi et les raisons du P. Mandonnet, du *Speculum Astronomiae* à Roger Bacon et notre interprétation en conséquence de la condamnation du Docteur Admirable (Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. III, *ad finem*).

(3) *De natura loc.*, Tract. I, cap. I : « Sicut in aliis naturis oportet scientiam naturalem usque ad specialia deducere, ita et in locis... ». Car, dit-il ailleurs (*De Animal.*, Lib. XI, Tract. I, cap. I : « Scrivere in universali naturas rerum non est scire eas nisi in potentia... »).

parce qu'il instaure cette recherche par l'expérience, une expérience qu'il multiplie et varie le plus qu'il peut (1), sans nous laisser pourtant une théorie de l'induction qui soit en progrès sur la doctrine correspondante d'Aristote (2); grand, parce qu'il proclame hautement le primat de cette expérience sur le raisonnement dont aucun principe et aucune conclusion ne sauraient valoir sans avoir sur elle leur fondement ou par elle leur confirmation (3); grand, parce qu'en pratiquant ainsi l'expérience et des expériences personnelles, il a donné une vive impulsion aux sciences de la nature (4), pour ne pas parler en ce moment de son immense érudition et de sa connaissance en particulier des philosophes Arabes et Juifs (5), — méritant ainsi l'admiration de ses contemporains, et avec des réserves naturellement que nous ne pouvons faire ici, l'éloge de l'historien. La cause est donc pour une seconde fois encore, entendue; comme il y avait au ^{xiii}^e siècle une renaissance philosophique, il y a eu aussi une renaissance scientifique, renaissance due en particulier aux travaux des Alchimistes, héritant et renouvelant des Arabes les recettes techniques des arts et métiers, que ceux-ci tenaient en grande partie avec leurs connaissances astronomiques, physiques et médicales, des Syriens lesquels les tenaient eux-mêmes des Grecs (6), la science grecque ne s'étant pas pourtant

(1) *Ethic.* Lib. VI, cap. XXV : « Multitudo temporis requiritur ad hoc ut experimentum probetur ita quod in nullo fallat... Oportet enim experiri non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis... »; — *Politic.* Lib. II, cap. VI : « In illis (scientiis experimentalibus) verum est quod dicit Priscianus : cujus auctores, quanto juniores, tanto perspicaciores ».

(2) *In II Analyt.* Pr. tr. VII, cap. 4-6; — *In I Topic.* Tract. III, cap. 4; — *In VI Ethic.* Tract. II, cap. 25; — *In Veget.* I VI, tract. I, cap. 1. — Cf. Mansion : *L'induction chez Albert le Grand*, dans *Revue Néo-Scholastique*. XIII, pp. 115-134; 246-264.

(3) *De Meteor.*, Lib. II, Tract I, cap. XXI : « Quae probatio [per sensum] in naturis rerum certissima est et plus dignitatis habet quam ratio sine experimento »; — *Physic.*, Lib. VIII, Tract. II, cap. II : « Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit; et conclusio quae sensui contradicit est incredibilis; principium autem quod experimentaliter cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio ».

(4) Cf. Michael : *Geschichte des deutschen Volkes während des XIII Jahrhunderts*. 1903, Bd III, p. 446 ssq; — Mandonnet, dans la *Revue Thomiste*, T. IV, p. 702, donne une bibliographie des études sur Albert le Grand considéré comme savant.

(5) Cf. Guttman : *Die Scholastik des XIII Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischer Litteratur*. Breslau, 1902, p. 50.

(6) Cf. Berthelot : *Les origines de l'alchimie*. Paris, 1885; — *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen-Age*. Paris, 1889; — *Collection des anciens alchimistes Grecs*, 4 vol. Paris, 1887-8; — *La chimie au Moyen Age*,

transmise seulement par les Arabes à l'Occident latin (1) : Roger Bacon n'est pas le seul et très vraisemblablement le plus grand expérimentateur du temps.

Lors donc qu'avec d'autres de son époque, il rompt avec les procédés caducs de certaine méthode traditionnelle, qu'il tient avec d'autres encore de son époque pour les démarches ainsi consolidées de la méthode classique, et qu'il doit à son époque aussi le procédé qui rénove la méthode ainsi réhabilitée, Roger Bacon ne saurait avoir innové autant qu'on l'a cru, et il n'est donc pas le novateur que l'on a dit trop longtemps et que l'on serait même encore aujourd'hui tenté de croire, — troisième point qu'il importe de dégager pour juger notre homme avec justesse dans l'histoire correspondante des idées qui lui est contemporaine.

Novateur en effet, Roger Bacon ne dit pas l'être absolument, sans dire en conséquence par rapport à qui il l'est et par rapport à qui il ne l'est pas, et il est bon de le préciser puisque nous trouvons, en cherchant bien, ces précisions dans son œuvre. Il n'est pas novateur, cela va sans dire, par rapport aux Arabes qu'il célèbre comme ses maîtres et qu'il suit servilement comme étant de parfaits experts ; il ne l'est pas non plus par rapport à ces « sapientes antiqui » que nous connaissons bien, car il les célèbre et révère assez, et ils sont de vieux maîtres contemporains de notre moine, Robert de Lincoln, Adam de Marisco, Guillaume de Shirwood, maître Pierre, etc.... (2) ; il ne l'est pas davantage par rapport à d'autres, maîtres anciens eux aussi et pour certains plus anciens, qui représentent en effet la tradition expérimentale et se font maintenant de plus en plus connaître de l'histoire, si Bacon ne les fait pas nommément connaître à ses historiens, tels, à partir du xii^e siècle, Adélarde de Bath, Alfred de Sereshel, Alexandre Neckham, Barthélemy, l'auteur du fameux *Liber de proprietatibus rerum*, Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais, auteurs eux aussi, après les deux précédents, d'encyclopédies célèbres, etc..., — tous maîtres, anciens et modernes, qui sont pour la plupart anglais, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (3) ; il est, sauf peut-être pour la *Perspective* où il s'attribue d'ail-

3 vol. Paris, 1893 ; — Pierre Duhem : *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris, 1913-1917, 5 vol. ; — Lalande : *La physique au Moyen-Age*, dans *Revue de Synthèse historique*, 1903, T. VII ; — Picavet : *La science expérimentale au xiii^e siècle en Occident*, dans *le Moyen-Age*. Nov. 1891, etc... Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon* ; préface.

(1) Cf. Lalande : *Art. cit.* p. 192 ssq.

(2) Cf. Hugo Höver : *Roger Bacon's Hylemorphismus...*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.*

(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, p. 122, note 2 ad finem.

leurs une priorité trop généreuse (1), et pour son fameux traité de la *Multipli- cation des espèces* (2), leur continuateur seulement, et il se dit tel, en se réclamant d'eux, du moins des premiers qu'il cite, à tel point même qu'il peut paraître vouloir faire alors non point figure d'une individualité person- nifiant à elle seule, ou peu s'en faut, une école et un mouvement à ins- taurer, mais figure d'un héraut personnalisant, et moins bien que d'autres peut-être de son aveu (3), un mouvement et une école bel et bien instaurés déjà et depuis longtemps même en possession d'état (4) ; il est donc rénova- teur puisqu'il reprend à nouveau tous ces vieux maîtres et ravive ou entre- tient leur esprit en face de ceux qu'il appelle les « modernes ». C'est par rapport à ces « modernes » qu'il est novateur, et encore reconnaît-il quel- que part que ces contemporains auxquels il s'oppose, n'étaient pas sans connaître et pratiquer l'expérience, leurs expériences étant seulement peu nombreuses et surtout de peu de valeur (5). Ces modernes étaient ceux qui n'avaient pas les mêmes maîtres que lui ou qui ne s'inspiraient pas du même esprit que ses maîtres à lui ; ils se nomment d'eux-mêmes après tout ce que nous savons de sa critique des méthodes et de son instauration de sa méthode propre : ce sont les maîtres parisiens avec la foule des étu- diants qui gravitent autour d'eux, et nous sommes sans étonnement de l'entendre expressément cette fois opposer Paris et Oxford et cela au moins à deux reprises, pour autant que nous avons pu le noter au cours de son œuvre, et sans tenir compte des passages où il célèbre les vieux maîtres d'Oxford que furent Robert Grosseteste et Adam de Marsh, une façon de rabaisser à Paris où il écrit, les maîtres de Paris dont l'un, Albert, l'import- tune tant par son crédit qu'il ne peut se garder de lui décocher maintes pointes en passant (6) : les Anglais sont, entre tous les hommes épris alors

(1) *Op. Tert.*, p. 38. Il ne dit rien en tous cas de l'Optique de Vitelo, dont les œuvres étaient parues alors.

(2) Nous n'oublions pas l'apport des Arabes, et tout ce qu'il doit particu- lièrement à Jordanus et à Robert Grosseteste, dans son idée de l'application des mathématiques aux sciences. Faut-il citer aussi à l'époque des auteurs qu'il ne cite pas tous, Léonard Fibonacci, traducteur du *Liber Abaci*, Campanus, tra- ducteur d'Euclide et De Lunis, initiateur des mathématiques qui allaient de- venir l'algèbre, tous les trois en Italie ; l'auteur du *Carmen de Algorismo*, Alexandre de Villedieu, en France ; Jean d'Halifax, l'auteur du traité *De sphaera mundi*, et Jean Peckham, avec sa *Perspectiva communis* en Angleterre ?

(3) *Hist. Review*, p. 505.

(4) Il le semble du moins à Lynn Thorndyke (*Op. cit.*, T. II, pp. 618 ; 644 ; 650), et c'est un point sur lequel nous aurons à revenir. Cf. Conclusion. § II : *La personnalité de Roger Bacon et l'inspiration de son génie*.

(5) *Compend. Phil.*, p. 397.

(6) *Op. Tert.*, pp. 14 ; 30-31 ; 33 ; 37 ; 38 ; 42 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 11, etc...

d'études — et Dieu sait-s'ils étaient nombreux et pleins de ferveur intellectuelle en ce siècle de renaissance ! — ceux qui se firent remarquer par leur ardeur pour le savoir, et c'est pourquoi ils doivent être comptés parmi les seuls philosophes et théologiens de valeur (1), alors que les docteurs fameux qui enseignent à Paris et que suit servilement la foule, sont tombés dans les pires erreurs, le plus fameux d'entre eux, le premier (2) ; c'est à Oxford particulièrement qu'a été expliquée deux fois, ce qui n'est point encore arrivé à Paris, une des branches les plus excellentes de la Science Expérimentale, celle de la multiplication des espèces, une science que trois savants à peine peuvent se prévaloir de connaître (3), — ces noms d'Oxford et de Paris, comprenant, cela va sans dire, non point indistinctement tous les docteurs d'Oxford et surtout de Paris, mais opposée à la nouvelle école dominicaine qui régnait non sans conteste à l'Université de Paris, toute la vieille école d'Oxford dominicaine et surtout franciscaine dont l'influence est considérable sur la fortune de la vieille Scolastique (4).

Novateur, dès lors Roger Bacon ne saurait l'être pour ses historiens autrement et plus qu'il se le reconnaît être lui-même, et le médiéviste peut, en tenant compte de ce qu'il apprend de Bacon et de ce qu'il sait par ailleurs, apprécier ainsi, assez sensiblement, la nouveauté de sa méthode :

(1) « Tota igitur philosophia clamat... et omnes theologi alicujus valoris... et adhuc omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi ». *Communio Natur.*, Lib. I, Pars IV, p. 309, édit. Höver dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.* Bd XXV. L'école franciscaine d'Oxford jouissait d'une grande renommée; on y venait de partout et ses maîtres allaient enseigner ailleurs, à Paris surtout, comme c'était le cas de Richard de Cornouailles, de Jean de Galles, (de Roger Bacon), et comme ce devait être le cas de Jean Peckam, de Duns Scot et de Guillaume d'Ockam. Cf. A.-G. Little. *The grey Friars at Oxford*. Oxford, 1892, pp. 66-68. Un contemporain mineur d'Oxford, Thomas de Eccleston, nous parle dans les mêmes termes que Roger Bacon, de ces « Anglicani qui fuerunt studiosi ». Cf. Little, *Op. cit.*, p. 30, note 1.

(2) *Ibid.*, p. 301 : « Sed capita vulgi philosophantium Parisius in alios errores nefandos cadunt... Ab annis decem igitur inolevit opinio per hominem erroneum et famosum.

(3) *Op. Tert.*, p. 37. Cf. aussi deux passages intéressants de l'*Opus Minus* où dans l'un (p. 327) le « Studium Parisiense » est dit ne point faire usage des sciences nobles, et dans l'autre (p. 360) l'opinion des savants parisiens sur la génération des mixtes est tenue pour absolument fausse par Bacon qu'il oppose l'opinion des docteurs anglais.

(4) Cf. Rashdall : *Universities of Europe in the middle ages*. Oxford, 1895, II, p. 526 ssq ; — Ehrle : *Beiträge zur Geschichte der mittelalterl. Scholastik*, dans *Archiv für Kirchengesch. des Mittelalt.*, Bd V, p. 603 ssq. Si la remarque de Thorndyke (*Op. cit.*, T. II, p. 638) est juste que les critiques de Bacon portent sur les quarante dernières années, elle ne l'est donc point autant que ces critiques portent également sur les deux Universités de Paris et d'Oxford.

cette méthode est nouvelle quant au lieu, Paris, lorsqu'elle est celle de l'expérience sensible, mais cette nouveauté est bien relative, puisqu'il y avait alors à Paris des expérimentateurs comme Albert; quoi qu'en dise Bacon, ou comme Vincent de Beauvais, quoique Bacon n'en dise rien (1), puisqu'il y a trouvé un maître comme Pierre de Maricourt, le Maître des Expériences, et que de son temps même, si nous en croyons un règlement édicté en 1255 (2), l'enseignement à la Faculté des Arts comportait des matières scientifiques comme l'astronomie, la botanique, la zoologie, la chimie et la physique; elle n'est plus nouvelle du tout, quant au même lieu, lorsqu'elle est celle de l'expérience de l'illumination intérieure, si même elle ne retarde pas alors sur le mouvement théologique de l'époque personnifié par Saint Thomas et son école, et c'est ainsi qu'elle est par rapport à ce dernier mouvement instauré dans l'Université de Paris avec de longues et graves vicissitudes, à la fois en avance et en retard sous deux aspects à distinguer : en avance par sa conception physique et inductive de la méthode scientifique, sur la conception philosophique et déductive alors enseignée dans les écoles de Paris au nom d'Aristote; en retard par sa conception mystique de la méthode théologique, sur la méthode intellectualiste enseignée par Saint Thomas d'après le Stagyrte, cette seconde conception venant doubler la première avec l'illumination intérieure complémentaire de l'expérience extérieure dans le domaine purement scientifique, et réduisant ainsi sa nouveauté déjà si relative, — deux conceptions, physique et mystique, résultant chez lui comme deux conceptions jumelles d'une même conception ou tendance fondamentale, la conception ou tendance positive (3) : Roger Bacon est, si la conception spéculative et déductive régnait alors presque exclusivement à Paris (4), un Anglais assez isolé parmi les maîtres parisiens épris de considérations philosophiques et des considérations philosophiques de la philosophie nouvelle, un Anglais de la vieille Université d'Oxford à l'esprit physique à la fois, humaniste et mystique, elle-même héritière alors et fille de la vieille tra-

(1) Cf. Bourgeat : *Etudes sur Vincent de Beauvais*, Paris, 1856, chap. XII-XV.

(2) Denifle-Châtelain : *Chart. Univ. Paris*. I, p. 277 ssq.

(3) Nous ne dirons donc pas aussi volontiers que le P. Höver (*Art. cit.*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.*, Bd XXVI, Heft 3, pp. 400; 405) que Roger unit l'empirisme au mysticisme, à moins de convenir que son expérimentalisme physique ne monopolise pas son empirisme et que son souci de considérations « sapientielles » qui forme une science dite intérieure procède chez lui d'un empirisme foncier au même titre que son souci de considérations physiques qui forme la science dite expérimentale.

(4) Höver, *ibid.*, p. 404; — cf. Denifle : *Die Universitäten des Mittelalters*, Bd I, p. 757 ssq.

dition Chartraine du ^{xii}^e siècle, et héritière, hélas ! aussi au ^{xiv}^e de la dialectique parisienne qu'elle devait, après s'en être saturée, repasser aux écoles de Paris au ^{xv}^e siècle pour accélérer la décadence de leur Scolastique (1).

Puisqu'il est ainsi fidèle aux procédés de la méthode longtemps accréditée, méthode qu'il voulait consolider sans qu'on puisse dire sûrement s'il visait en somme uniquement à la servir, et méthode qu'il voulait renouveler sans qu'on puisse dire aussi qu'il ait été le novateur tant et si longtemps célébré, en quoi définitivement Roger Bacon peut-il bien être original ? Son originalité est double, semble-t-il, à ce point de vue tout méthodologique qui seul nous intéresse ici :

Elle est pour lui d'avoir été le héraut, en parole du moins sinon autant en acte, de l'impérieuse nécessité et de l'incomparable puissance de la méthode, d'une méthode digne de ce nom, vérificatrice et critique, ce qui n'allait pas de soi comme une vérité tautologique banale, autant qu'un moderne pourrait le croire, à une époque encore sous l'obédience trop souvent de vieux procédés traditionnels tantôt ennemis ou tantôt facticement alliés, et en cela Bacon nous fait déjà songer à Descartes qui prisera si haut la méthode en prêchant cette fois d'exemple, et surtout avant Descartes à Guillaume d'Ockam qui devait s'en prendre à la vieille dialectique du ^{xiii}^e siècle revenue avec maints procédés de l'école Scotiste (2).

Elle est pour lui surtout d'avoir mis en quelque sorte, au nom de cette méthode « certificatrice », l'accent sur l'expérience (3), méthode « informatrice » des autres méthodes, ce qui n'allait point sans mérite à une époque où pour chercher systématiquement dans les sens l'origine des connaissances suivant l'adage alors si répété, les grands scolastiques auraient dû faire une place prépondérante aux sciences d'observation (4), et en cela, homme de sa race (Anglais), de son milieu (franciscain), de ses auleurs (les

(1) Cf. P. Duhem : *Etudes sur Léonard de Vinci*. Troisième série, Paris, 1913, pp. 441-451.

(2) Guillaume d'Ockam : *Praefat. Logicae*.

(3) Cf. Brusadelli : *Ruggero Bacione nella storia*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. An. VI, Fasc. 6, p. 521-522.

(4) Il est vrai que c'est justement parce qu'elle portait sur les données sensibles que l'expérience pour eux ne pouvait nous faire connaître la nature des choses, laquelle constituait la seule vérité scientifique et était accessible à la seule raison, apte à connaître des causes constitutives (les quatre éléments) et des causes spécifiques (les causes finales). Cf. Albert le Grand. *In Prior. Analyt.*, Lib. II, Tract. 7, cap. 6 initio).

Arabes) (1), de ses maîtres (Grosseteste, Maître Pierre, etc...), Roger Bacon nous fait songer à son homonyme du xvr^e siècle, le chancelier François Bacon (2), avec lequel naturellement les historiens devaient le comparer (3), Roger étant pour les uns l'initiateur et François le vrai fondateur de la méthode expérimentale (4), si ce n'est déjà pour d'autres le moine qui est le vrai maître (5) et le chancelier le disciple (6). Roger Bacon pourtant n'est pas plus l'initiateur de la méthode expérimentale au xiii^e siècle que François Bacon n'en sera le fondateur au xvr^e (7) : héraut, avec d'autres, d'un mouvement qui entraînait en possession de la science antique [les Arabes, rappelons-le encore une fois, transmettaient par les Syriens la vieille science grecque], il apparaît bien plutôt agent de tradition qu'agent de progrès par les méthodes qu'il aurait censément perfectionnées et les inventions et découvertes qu'il aurait soi-disant faites, deux aspects, l'un formel en quelque sorte et l'autre matériel, de sa pensée scientifique sur lesquels on lui a trop prêté. N'oublions pas que son expérience physique n'est pas la seule et à ses yeux la principale, et surtout qu'elle n'a pas encore l'accent et l'allure de notre méthode d'expérience ; aussi son triple *Opus*, malgré les rapports susdits qui sont, croyons-nous, pour François Bacon, des rapports à préciser de filiation [qu'il n'avoue guère d'habitude (8)], n'est point, cela va sans dire, un « Discours de la Méthode »

(1) Cf. Manser : *Roger Bacon und seine Gewährsmänner...*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theolog.*, Bd XXVII, Heft 1, p. 8.

(2) Il va sans dire qu'il nous faisait songer à lui déjà tout à l'heure, rien que par son idée de la puissante efficacité de la méthode au service d'une pédagogie bien comprise ; l'on connaît en effet sur ce point l'idée analogue de Lord Verulam.

(3) Cf. quelques références anciennes chez de Rémusat : *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*. Paris, 1858, p. 377, note

(4) Ainsi Seb. Vogl : *Die Physik des Roger Bacon*. Erlangen, 1906, p. 17.

(5) Ainsi le P. Delorme dans son article Roger Bacon du *Dictionnaire de Théologie catholique*, T. II, Paris, 1905, col. 16, — article que l'auteur mettrait maintenant si volontiers à jour. — Cf. aussi Eugen Dühring : *Kritische Geschichte der Philosophie*, 1884, p. 196 ; p. 203 ssq.

(6) Il y a là une question toute ouverte que l'histoire n'a pas encore étudiée de près. Cf. Döring : *Die beiden Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Phil.*, Bd X, pp. 341-348.

(7) Que l'on se rappelle ce que Claude Bernard pensait de François Bacon à qui il dénie d'avoir jamais compris la méthode d'expérience. Cf. *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*. Première partie, chap. II, § VI.

(8) C'est tout juste si lord Verulam nous parle dans le premier livre de son *Novum Organum* d'un « monachi alicujus in cellula », lequel a tout l'air d'être le Docteur Admirable, et il le compte ailleurs au nombre de ceux dont l'esprit comprend les applications nouvelles des inventions, « rerum inventarum extensionesprehendunt ». (*Temp. part. masc.*, II, 8 ; édit. Bouillet, T. II, p. 347).

avant la lettre non plus qu'avant la lettre « une Introduction à l'étude de la science expérimentale » ; mais n'empêche : progressiste, s'il l'est déjà par la renaissance qu'il favorise, de l'antique pensée scientifique dans un siècle encore trop volontiers, à Paris tout particulièrement, idéologique et déductif, il est du fait même un précurseur, et il l'est encore plus si à ce renouveau il a ajouté quelque nouveau par son idée et sa pratique propres de l'expérience (1), vérifiant ainsi dans sa personne la parole, assez gratuite d'ailleurs par son vague et sa généralité, de Hegel, suivant lequel « la scolastique est la science moderne à l'état embryonnaire » (2) : tout en étant de son temps, le Docteur Admirable mérite donc la gratitude du nôtre.

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, pp. 123 ssq.

(2) *Ibid.*, Conclusion générale.

CHAPITRE II

Le Savoir

Toutes les thèses de l'illumination aboutissent à cette doctrine du savoir qui en est bien le centre et la fin, et nous ne comprenons pas comment un historien a pu dire que la question des rapports entre la philosophie et la théologie n'était point d'un très grand intérêt pour Bacon (1). Sous ce nom de Philosophie et de Théologie, il s'agit évidemment de la grande question des rapports de la raison et de la foi, foi et raison que nous ne trouvons guère souvent, pour le dire en passant, nommément désignées chez notre auteur, et Roger pourtant entend bien se servir de l'une et servir l'autre. C'est cet usage et ce service qu'il nous faut comprendre le mieux possible, en entrant d'abord dans la pensée du Docteur Admirable, puis en entrant avec elle, pour en mieux saisir l'orientation et la valeur doctrinales, dans l'histoire correspondante du temps, quitte, pour conclure, à nous demander, après avoir vu ainsi la Philosophie et la Théologie composer la Sapience chrétienne et cette Sapience se situer elle-même à sa place au milieu des mouvements correspondants de la pensée médiévale, si la conception de Roger Bacon pouvait jouer un rôle et quel rôle alors elle pouvait jouer dans un des plus grands conflits doctrinaux de l'époque, — tout cela naturellement, pensée baconienne et information historique, ramené à leur expression la plus condensée possible sous le bénéfice de maintes idées précédemment acquises.

§ I. — LA RAISON ET LA FOI DANS LA SAPIENCE CHRÉTIENNE

Puisqu'il nous faut chercher comment foi et raison se comportent et ont à se comporter pour constituer cette Sagesse qui s'appelle chez Bacon

(1) Adamson : *Roger Bacon. The Philosophy of Science in the middle Ages.* Manchester, 1876. Cité par A.-G. Little : *Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*, 1914, p. 14.

la Sapience chrétienne, étudions donc successivement comment concevoir la Philosophie et la Théologie, comment en conséquence les traiter l'une l'autre, et comment enfin, ainsi conçues et traitées, Philosophie et Théologie se trouvent former un savoir synthétique dont le nom, l'économie et l'esprit n'auront plus dès lors qu'à se faire connaître.

La notion de la Philosophie et de la Théologie ? Elle se déduit tout entière du fait de l'illumination sous ses divers aspects — sans préjudice d'autres raisons à mieux expliquer ultérieurement (1) — et elle se réduit tout entière à deux principes :

Parce que la vérité a été entièrement donnée par Dieu à l'humanité aux origines (2), que tout spécialement dans cette révélation primitive encyclopédique, la plénitude de la philosophie a été conférée précisément à ceux à qui avaient été dispensées les vérités divines (3); parce que cette révélation intégrale originelle s'est propagée comme une immense illumination indirecte à travers toute l'humanité sous la forme d'une tradition providentiellement dirigée (4), de telle sorte que les philosophes pour leur part ont mêlé des vérités sacrées aux vérités profanes (5), comme à l'instant les Saints Patriarches et Prophètes avaient mélangé les vérités humaines aux vérités divines (6); parce qu'en sus de cette double illumination primitive et traditionnelle, les hommes sont illuminés pour une même fin par le même Dieu d'une double illumination encore, une illumination générale extérieure en quelque sorte à eux par laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent universel qui fait resplendir sur eux la lumière de son Verbe pour les faire connaître (7), une illumination spéciale tout intérieure par laquelle Dieu fait rayonner en effet dans l'âme et en certaines âmes la vérité et sa vérité tout particulièrement (8) pour la leur faire savoir avec la plénitude et la certitude humainement possibles; pour toutes ces raisons enfin que l'étude de l'illumination nous a rendues familières et dont Bacon sait bien mettre en formule la conclusion doctrinale (9), la Révélation est catholique en quelque sorte doublement : en extension, car toutes les choses de l'univers terrestre comme de l'univers céleste sont contenues dans le trésor de la vérité révélée, la Sainte Ecriture, soit en elles-mêmes, soit dans

(1) *Hist. Review*, p. 509; — cf. chap. III, Introduction.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 49.

(3) *Ibid.*, p. 53.

(4) *Ibid.*, pp. 53-68; *Op. Tert.*, pp. 80-81.

(5) *Ibid.*, pp. 69-70.

(6) *Ibid.*, p. 72.

(7) *Op. Maj.*, III, pp. 45-49.

(8) *Ibid.*, p. 53, etc...

(9) *Op. Maj.*, III, p. 36; — *Op. Tert.*, pp. 74-81; — *Hist. Review*, p. 508.

leurs semblables, soit dans leurs contraires, soit dans l'universalité de leur genre, soit dans leur espèce, etc... (1) ; en compréhension aussi, car elles y sont contenues dans toute leur vérité (2), de telle manière (paraphrase et application ici d'une pensée du Christ, « qui non est mecum, contra me est ») que ce qui est dans l'Écriture est nécessairement vrai, que ce qui est contre l'Écriture est nécessairement faux, et qu'il n'y a rien qui soit hors de l'Écriture et ne soit du fait même contre elle (3). C'est le premier principe annoncé et le second en prend bien la suite, tous deux d'ailleurs repris ici d'une étude déjà faite (4) : tout entières contenues dans la Sainte Écriture, dont l'une est l'herméneutique profane du sens littéral et l'autre l'herméneutique sacrée du sens spirituel (5), la Philosophie et la Théologie se contiennent l'une l'autre ou tout au moins s'entretiennent en de multiples points (6) ; la vérité philosophique n'est-elle pas finalement la vérité physique de la vérité théologique, et de même, sinon autant, la vérité théologique n'est-elle pas comme la vérité mystique de la vérité philosophique ? En sorte que ce serait pour Bacon la pire erreur (une erreur que n'ont point commise les Saints Patriarches et Prophètes, les Pères et les grands philosophes ainsi que les anciens Docteurs) de croire que la Philosophie et la Théologie se définiraient d'autant mieux qu'elles se dégageraient de leur inclusion réciproque dans le Livre qui les inclut et les thésaurise, celui de la Sainte Écriture : bien au contraire, la vérité divine et la vérité humaine ne font leur plein sens et ne prennent toute leur valeur qu'autant qu'elles « communiquent » entre elles le plus possible, l'une informant l'autre qui à son tour l'illustre.

D'où l'on voit la méthode pour traiter la Philosophie et la Théologie d'une façon conforme à leur notion respective : elle comprend deux principes généraux d'abord avec chacun leur conséquence propre, puis deux principes complémentaires dont chacun s'annexe au principe général correspondant.

Premier principe : la Philosophie doit être traitée seulement pour la Théologie.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 51 ; — *Op. Maj.*, I, p. 175 ; — *Op. Min.*, p. 358 ; — *Hist. Review*, p. 516.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 42 ; 52-53 ; — *Op. Maj.*, I, p. 175 ; — *Op. Tert.*, pp. 82-83.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 37 ; — *Op. Tert.*, p. 73 ; — Cf. M. Brusadelli : *Ruggero Bacone nella Storia*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. An. VI, Fasc. 6, p. 497.

(4) *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon. Seconde partie, chap. III, § II.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 52 ; — *Op. Tert.*, pp. 81-82.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 78.

C'est sa raison d'être en effet : servir (1), servir comme Sapiencie humaine la Sapiencie divine tout comme une servante a pour fonction de servir sa maîtresse (2), et de ce service, nous connaissons pour les avoir établies ailleurs, les modalités (3) et la mesure (4), mais c'est le moment d'en prendre acte expressément et d'en profiter.

Les modalités ? Elles sont au nombre de cinq correspondant aux cinq finalités imprescriptibles du savoir : la fonction de la philosophie est de contribuer à nous faire comprendre et expliquer la Sagesse divine (fonction théorique), à nous la faire accomplir et pratiquer (fonction pratique), à nous la faire prêcher et montrer aux fidèles (fonction pastorale) et à nous la faire connaître et démontrer aux infidèles convertissables, et défendre contre les infidèles endurcis (fonction doublement apologétique) (5), de ces cinq fonctions, les quatre dernières l'emportant encore sur la première, parce que le service rendu par la Philosophie à la Théologie dans sa considération absolue, est dépassé par le service rendu par elle à la Théologie dans sa quadruple considération relative (6).

La mesure ? Elle est absolue (7) : la Philosophie est tout entière pour la Théologie, et la Philosophie, c'est, remarquons-le bien, l'ensemble de la science humaine pour Bacon (8), dont la conception est, en l'espèce, la conception alors traditionnelle, renouvelée d'Aristote et surtout à l'époque, de son commentateur Arabe Avicenne, conception suivant laquelle, d'après le traducteur de l'école de Tolède, Gundissalinus, il n'y a pas de science qui ne soit une partie de la philosophie, « nulla est scientia quae Philosophiae non sit aliqua pars » (9), et le Docteur Admirable regarde donc toutes les sciences comme une propédeutique à la Théologie, « scientiae adminicu-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36; — *Op. Min.*, p. 358; — *Op. Tert.*, p. 20; — *Hist. Review*, p. 503.

(2) *Hist. Review*, p. 509. — Cf. *Op. Maj.*, III, p. 79; — *Op. Tert.*, p. 82; *Ibid.*, *Fragm. Duk.*, p. 179.

(3) Cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*. Première partie, chap. IV, § I, pp. 154-159 et ad finem.

(4) *Ibid.* Seconde partie, Conclusion, pp. 355-358.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 1; 68; — *Op. Tert.*, p. 4; *Hist. Review*, p. 508.

(6) *Op. Tert.*, p. 6.

(7) *Op. Maj.*, III, pp. 36-37; 51-53; 69; 79; — *Op. Tert.*, pp. 73; 81-82; *Hist. Review*, pp. 503; 508.

(8) *Hist. Review*, p. 508.

(9) Cf. L. Baur : *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalters*. Bd IV, Heft 2-3, p. 3. — Ce qui ne veut pas dire que Bacon suive à l'intérieur de la Philosophie la classification des sciences empruntée à Aristote et transmise à l'Occident latin par Boèce et plus tard par les Arabes; ce serait, au contraire, un de ceux qui en très petit nombre s'en séparent; cf. Baur : *Ibid.*, p. 202.

lantes ad Theologiam », comme l'on disait alors des arts libéraux dont elles élargissent d'ailleurs chez Bacon singulièrement les cadres (1). En bon chrétien pour qui rien ne vaut que le salut (2), il prêche d'exemple, et il y tient (3), sans qu'on puisse trouver si étrange une telle attitude de sa part, à moins d'être étranger à l'esprit médiéval et de chercher à comprendre Bacon non par son temps mais par le nôtre (4) : s'il ne traite, sous le nom de Philosophie, laquelle comprend pourtant d'après lui une trentaine de sciences (5), que des Mathématiques, de la Perspective, de l'étude des langues, de la Science Expérimentale et de la Morale, c'est justement parce que ces sciences sont plus nobles que les autres en raison de leur contribution théologique alors à ses yeux inconnue ou méconnue, telles les Mathématiques par exemple (6), et si en particulier les sciences ont tant à servir la science expérimentale comme des servantes leur maîtresse, c'est afin que celle-ci serve à son tour comme première ou plutôt (car il y a la Morale) comme seconde servante, la maîtresse absolue du savoir dans son rôle théorique et pratique (7).

Mais, et c'est la conséquence heureuse du principe, dès lors que la raison d'être de la Philosophie est là, là est sa raison d'être intelligible, et ce service n'est pas pour elle une servitude, mais bien la fonction pour elle la plus honorable à la fois et la plus rémunératrice : au service de la Théologie d'abord, la Philosophie se transcende elle-même et se trouve comme rachetée et sublimée, acquérant un lustre incomparable sur lequel la plume de Roger Bacon s'arrête un moment en images heureuses (8). Au service de la Théologie surtout pour notre homme à l'utilitarisme candide, la Philosophie n'a pas seulement le plus bel honneur qui soit, mais

(1) Cf. M. Grabmann : *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, 1911. Bd. II, p. 47.

(2) Cf. *Communio Mathematicae*, MSS Brit. Museum. Sloane 2156, fol. 56, b. 1. Cité par Smith : *The Place of Bacon in the History of Mathematics*, dans *Roger Bacon Essays*, 1914, p. 169.

(3) *Op. Tert.*, *Fragm. Duh.*, p. 179; *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 95; *Hist. Review*, p. 509.

(4) « Etranges dans la bouche d'un homme qui a le culte des sciences, ces paroles » sur l'inutilité de la philosophie « secundum se ». De Wulf (*Hist. de phil. médiévale*, 4^e éd., p. 491) lequel connaît pourtant son Moyen Age.

(5) *Hist. Review*, p. 509.

(6) *Op. Maj.*, I, p. 175.

(7) *Op. Maj.*, II, pp. 219 ssq.

(8) *Op. Maj.*, III, pp. 39; 53; 69. — Rappelons à ce propos la pensée correspondante de Saint-Thomas, suivant laquelle il en est de la foi par rapport à la philosophie qu'elle parfait et complète, comme de la science divine dans l'âme du Christ qui, loin d'éteindre la science humaine, la rendait plus lumineuse. Cf. *S. Theolog.*, Pars III, Quaest. IX, art. 1.

les plus beaux profits : elle est payée de retour, parce qu'elle évite ainsi les pires erreurs (1) et parce qu'elle connaît ainsi et vérifie les plus nobles vérités (2), et c'est par elle qu'elle fait son plein sens en acquérant la plénitude et la certitude définitives, « potestatem ultimam sapientiae creaturarum », compatibles avec l'état de notre intelligence ici-bas ; mais nous sommes assez édifiés sur ce point, fondamental dans notre étude de la pensée baconienne, pour y insister davantage (3), et nous passons au second principe.

Il fait bien pendant au premier, car si la Philosophie doit être traitée seulement pour la Théologie, c'est par la Philosophie que la Théologie doit être traitée par nous chrétiens, « nos Christiani debemus uti philosophia in divinis » (3). Science de la Sainte Ecriture en effet dont toute la fonction est d'élucider le sens spirituel, la Théologie doit naturellement, pour ce faire, connaître le sens littéral, et le moyen pour elle de le savoir, sans la double connaissance de ce qu'il contient et de ce qui le contient d'abord lui-même ? Ce qui le signifie, c'est un texte en sa langue originale, et justiciable donc comme tel des disciplines linguistiques ; ce qu'il signifie, ce sont toutes « ces qualités et propriétés des choses » (4) qui constituent l'ensemble des vérités naturelles et humaines et sont donc justiciables comme telles de l'étude de la nature tout entière et de toute la littérature profane.

D'où les procédés de la méthode théologique que nous n'avons plus qu'à formuler après en avoir établi les considérants dans l'étude de l'illumination : elle doit être une exégèse philologique, une exégèse historique à la fois patristique et humaniste, et une exégèse scientifique par la mise en œuvre des immenses ressources, apportées, comme son tribut propre, par tout le savoir naturel (5). L'on objectera sans doute, que les Pères ont ré-

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 37 ; 69 ; — *Op. Tert.*, p. 73 ; — Cf. S. Bonaventure. *In II Sent.*, Dist. XVIII. art. 2. Quaest. 1, ad 6 ; « necesse est philosophantem in aliquem errorem labi nisi adjuvetur per radium fidei ».

(2) Consignons ici par exemple ce que nous lisons au cours de développements techniques dans les *Communia Naturalium* (Lib. I, Pars III, p. 161) : « Nos philosophantes christianum possumus altius sapere quam infideles, et ideo in falsitatibus reprobandis quae sunt causae errorum nostrorum, possumus sublimare philosophiam et juvare eam vel magis perficere per adiutorium fidei ». Et l'exemple : « Sublimando philosophiam per ea quae sunt fidei et philosophiae, possumus dicere quod corpus glorificatum non dependet a caelo quod non est glorificatum ; ergo potest moveri etsi staret caelum ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 69.

(4) *Ibid.*, p. 52 ; — *Op. Tert.*, p. 81-82 ; — *Op. Min.*, p. 389.

(5) Comment un historien peut-il avancer que R. Bacon chercha à libérer la Sainte-Ecriture de la science ? Cf. Fleming : *Ruggiero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. An. VI. Fasc. 6, p. 564.

prouvé la Philosophie, mais Bacon connaît l'objection, et il nous fait connaître sa réponse. Si les Pères ont condamné la philosophie, ce n'est pas qu'elle soit d'elle-même nécessairement hostile et funeste à la pensée chrétienne (1) ; cette réprobation s'explique de leur part par des raisons historiques d'opportunité, et à vrai dire, ils n'ont pas tant que cela condamné la philosophie humaine, eux qui ont prodigué les emprunts faits à la grammaire, à la logique, etc... ; que serait-ce s'ils avaient connu les ouvrages d'Aristote ! Certainement ils ne l'auraient pas opposé à Platon ; en tous cas, ils ne se seraient pas attardés à recueillir avec tant de soin cette poussière de science humaine qu'est la grammaire avec la logique ; ils auraient fait servir les philosophes à l'édification de la pensée théologique, témoin Saint Augustin, qui ne possédant d'Aristote que ses prédicaments, les recommandait avec insistance à son fils (2). Vous en appelez aux Pères ? Alors imitez-les, comme ils avaient d'ailleurs imité eux-mêmes déjà les Saints Patriarches et Prophètes (3), et imitez-les en faisant précisément ce qu'ils feraient à notre place s'ils étaient de notre temps (4), descendant hardiment vers la science humaine pour revenir avec elle aux vérités de la foi chrétienne.

Le précepte est ainsi absolu : le théologien doit tout savoir (5), mais il doit naturellement user des sciences d'une manière inégale suivant leur contribution théologique respective ; il demandera peu ou point à la Logique, à la Grammaire des Latins, voire à la Philosophie naturelle et à la Métaphysique dans leurs parties qui sont les moins nobles (6), car elles ne peuvent, comparativement à d'autres, rien ou guère donner (7) ;

(1) *Ibid.*, pp. 31-33.

(2) *Ibid.*, pp. 28-30.

(3) *Ibid.*, p. 78.

(4) La maxime n'a point perdu, de nos jours, il s'en faut, de son intérêt.

(5) *Comp. Phil.*, p. 426 : « Studium theologiae quod omnem sapientiam desiderat humanam » ; — *Op. Maj.*, I, p. 175

(6) *Op. Min.*, p. 324.

(7) Hauréau (*Hist. de la Philos. Scolastique*, T. III, p. 91) entend singulièrement ici la pensée baconienne, quand il croit que notre Docteur « restreint la compétence de la métaphysique en vrai positiviste », ajoutant en note après Renan [Roger Bacon fut un positiviste à sa manière] que « sa manière lui paraît offrir peu de différence avec celle des positivistes de notre temps » ! Sans doute, Roger Bacon fait de la métaphysique une sorte de philosophie des sciences (*Op. Maj.*, III, p. 75 ; *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 9 ; Pars II, p. 76 ; — *Comm. Mathemat.* Extrait : Charles, p. 362), mais cela sans préjudice de son objet transcendant, car il y a une partie noble, sublime dans la métaphysique (*Op. Maj.*, III, pp. 72 ; 75 ; — *Op. Maj.*, II, p. 226) ; il condamne seulement dans la métaphysique cette partie qui ne prend pas contact avec l'expérience et donne dans la pure dialectique (*Op. Min.*, p. 323).

c'est aux Mathématiques, à la Perspective, à la Science Expérimentale qu'il demandera, car il n'y a que ces fourrières providentielles de la Sagesse divine à pouvoir contribuer magnifiquement à le servir (Cf. premier principe) ; il sera donc maître ès arts parfait, maître ès arts du Quadrivium du moins, puisque, s'il ne peut sacrifier la Grammaire, la Dialectique et la Rhétorique (1), il ne saurait leur sacrifier autant qu'on le fait depuis le ^{xii}e siècle et depuis même le ^xe (2), et ces quatre vieux arts libéraux déchus, devant les artificiels attraits de la Dialectique nouvelle, de leur antique gloire du ^{viii}e au ^xe siècle, il les fera refleurir, et resplendir mieux encore qu'à leur belle époque pour la plus grande gloire de la Théologie.

L'on voit en effet, le principe établi, l'heureuse conséquence, et la preuve nous en est fournie par l'état de la Théologie ainsi traitée, comme la contre-épreuve par l'état de la Théologie du temps. Traitée comme elle doit l'être, par un théologien qui sait qu'il ne peut être tel s'il n'est pas philosophe (3), la sapience divine s'auréole à nos yeux humains d'une lumineuse beauté et épanouit pour notre utilité ses infinies richesses (4), un peu sans doute comme la gloire intrinsèque de Dieu se révèle dans sa gloire extrinsèque qui rayonne sur les créatures : dans sa considération absolue, elle devient d'une intelligibilité merveilleuse, comme c'est le cas de la mystérieuse vérité de la Trinité ou de celle encore des lois de la répartition de la grâce illustrées par les lois de la multiplication de la lumière (5) ; dans sa considération relative, elle acquiert une merveilleuse efficacité pratique, comme c'est le cas des nombres rationnels et irrationnels qui nous font comprendre la vertu et le vice, ou encore des lois de la propagation des espèces qui nous font éviter victorieusement le péché (6), surtout elle prend une puissance de rayonnement apologétique prodigieuse sur laquelle nous aurons à revenir par la suite (7).

(1) Nous verrons en particulier plus loin (chapitre III) le rôle qui incombe à la rhétorique dans la prédication de la foi aux fidèles et dans la démonstration de la foi aux infidèles.

(2) Cf. Hilarin Felder : *Histoire de l'organisation des études dans l'ordre de Saint-François*. Paris, 1908, p. 421 ; — Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*. Fribourg, 1911. Bd. II, p. 123.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 175 : « Quod theologia non potest sciri nisi sciatur philosophia ».

(4) *Ibid.*, p. 211 : « O quam ineffabilis luceret pulchritudo sapientiae divinae et abundaret utilitas infinita... ».

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 216-218 ; — *Op. Maj.*, II, p. 231 ; — *Op. Tert.*, p. 227.

(6) *Op. Maj.*, I, pp. 218-219.

(7) Cf. chap. III, § II.

Mais, hélas ! la Théologie n'est pas ainsi comprise et traitée par la foule des théologiens d'alors à la suite des fameuses autorités — usurpées — du temps : aussi quel lamentable spectacle que celui de son indigence et de sa misère, de ses ignorances et de ses erreurs, aux yeux naturellement de Roger Bacon, car il va sans dire que son opinion ne saurait être en tous les points ici celle plus objective et plus sereine de son historien ! Ce triste état de l'étude théologique en plein milieu du ^{xiii}^e siècle est dû à ses « péchés », et ces péchés, capitaux pour une étude qui va en tout à rebours des procédés de la vraie méthode, sont sans doute pour cela au nombre de sept : la prédominance d'abord, prédominance indue, de la philosophie dans la Théologie comme si le théologien en tant que tel, « ex principali intentione et principali inquisitione », avait à discuter des questions qui doivent être traitées par le philosophe pour le théologien (1); puis l'emploi des sciences les plus viles par les théologiens, qui n'utilisent pas les sciences les plus tangentes en quelque sorte à la Théologie, « maxime contingentes » 2, Mathématique, Perspective, Science Morale et Science Expérimentale; viennent-ils à recourir à elles, qu'ils donnent à leur endroit dans les pires ignorances et les plus grossières erreurs (3), comme c'est le cas tout spécialement des deux premiers docteurs des frères mineurs et des frères prêcheurs, et c'est là le troisième péché; voici le quatrième qui rivalise de malice avec le premier : au texte scripturaire, ils préférèrent les Livres de Sentences, et ils mettent toute leur gloire à produire des Sommes qu'un cheval aurait sa charge à porter, « ibi est tota gloria theologorum quae facit onus unius equi » (4) ; mais il y a pire encore : le texte de l'Écriture dont ils se servent est celui de la Vulgate de Paris, la plupart du temps horriblement fautif, texte qu'ils corrigent chacun à leur sentiment, comme si la version parisienne, en raison de sa nouveauté et de son unicité, n'avait pas à céder

(1) *Op. Min.*, pp. 322-323. — Roger Bacon ne se contredit pas le moins du monde, comme on pourrait le croire, à promouvoir comme il le veut la philosophie dans la théologie, et à faire aux théologiens du temps ce grief d'être trop philosophes dans la spéculation théologique. Ce qu'il leur reproche en effet, c'est d'introduire dans la Théologie une philosophie qui s'est constituée en dehors d'elle et de l'Écriture et qui, n'ayant comme telle, ni sens ni valeur (*Op. Tert.*, p. 83), est mal venue à faire la servante maîtresse; c'est d'y introduire les questions philosophiques les plus communes et les plus viles, celle de la Logique par exemple, et de ne point y introduire la science des langues, les mathématiques, la Perspective, la Science Expérimentale et la Morale, et traiter donc philosophiquement des vérités de la foi de la manière et dans la mesure qui n'étaient point les siennes.

(2) *Op. Min.*, pp. 323-324.

(3) *Ibid.*, pp. 325-328.

(4) *Ibid.*, pp. 328-330.

devant les anciens manuscrits plus nombreux (1) ; d'où les deux derniers péchés : erreurs et doutes perpétuels sur le sens littéral, sens des mots et sens des choses, et en conséquence sur le sens spirituel (2). La mesure est ainsi comble, puisque dans l'étude de la Théologie, les théologiens ne pratiquent ni la vraie matière à enseigner, ni la vraie manière d'enseigner, et qu'au lieu de connaître le contenant et le double contenu de la Sainte Ecriture dont la théologie est essentiellement la science, ils traitent de choses creuses et futiles ; aussi R. Bacon ne cesse-t-il de clamer, à propos de tous ces péchés qu'il croit être [de bonne foi sans doute et non sans raison d'ailleurs (3)], les péchés de l'enseignement théologique

(1) *Ibid.*, pp. 330-349.

(2) *Ibid.*, pp. 349-357.

(3) C'est le cas, par exemple, du premier péché, la prédominance de la philosophie en théologie. Pour nous en tenir, en effet, à ces seuls témoignages de l'histoire, en 1230, deux dominicains de Paris, dont l'un n'est autre que le premier titulaire de la seconde chaire des Prêcheurs à l'Université, Jean de Saint-Gilles, s'élevaient vivement contre cet abus : « Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi aurichalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones. Sunt aliqui qui bene linguam spiritalem didicerunt, id est, Theologiam, sed tamen in eâ barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes ; qui enim Metaphysicam didicist, semper vult in Sacra Scriptura metaphysice procedere, similiter qui geometriam didicist semper loquitur de punctis et lineis in Theologia (Bacon avait ses précurseurs). « Tales induunt regem vestibis sordidis et laceratis ; item spargunt pulverem in lucem et inde nascuntur cyniphe ». (Cf. Hauréau : *Notices et Extraits de quelques Mss latins de la Bibliothèque Nationale*. Paris, 1893, T. VI, p. 234). — De même Odon de Bourges, chancelier de France qui, en 1240, assista Guillaume d'Auvergne dans sa condamnation de dix articles inspirés de la pensée peripatetico-arabe (Cf. S. Talamo, *L'Aristotélisme de la Scolastique*. Paris, 1876, p. 375), une condamnation à laquelle assista Roger Bacon (*Op. Maj.*, III, p. 47), écrit dans un sermon du 2^e dimanche après la Trinité : « Moderni totum tempus in saeculari scientia expediunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes, sicut rusticus qui ventrem suum implet pane hordeaceo quod superaddere non potest de pane albo... Artes sunt quasi ancilla, Theologia domina ; sic plerique adulterantur cum suis ancillis, de domina parum curantes » (Cf. Launoy : *De varia Aristotelis fortuna in Academia Paris.*, cap. VII), et dans une lettre qu'il adressa, en 1247, comme légat d'Innocent IV à l'Université de Paris : « Logici theologie et Theologi philosophice in suis disputationibus, sicut nobis relatum est, procedentes contra praeceptum legis, sortes dominicae haereditatis miscere et confundere non formidant » (Cf. D'Argentré : *Collectio Iudiciorum de novis erroribus*, T. I, an. 1247, p. 158-159), et l'on sait que S. Bonaventure fut obligé de se disculper dans une lettre célèbre, d'avoir trop aimé la Philosophie (*Epistol. d. trib. quaestion.*, n° 12, Bonav. Opera, T. VIII, éd. Quaracchi). Notons simplement que Bacon ne faisait que reprendre (mais avec plus de vivacité) à l'égard de la méthode théologique de son temps, les critiques de Robert de Melun et d'Etienne de Tournai, par exemple, à la fin du xii^e siècle (Cf. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Meth.*, Fribourg, 1911. Bd II, p. 122, note 1 et

du temps à l'Université de Paris — car Oxford est hors de cause (1), — l'instante nécessité de la connaissance des langues et de la pratique des sciences, et en nous rappelant, quant à l'étude des langues, le caractère de Saint-Jérôme (2), du saint Jérôme qu'il célèbre comme le correcteur et le traducteur émérite des Ecritures (3), il nous fait songer pour son zèle à promouvoir ainsi les vrais procédés de la méthode théologique, au

pp. 342 ssq), et que sa critique sera reprise plus véhémentement encore par Fr. Peckam qui met en cause les seules Thomistes (Joh. Peckam. *Registrum Epistolarum*, pp. 842; 895; — Cf. Ehrle : *Joh. Peckam über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des XIII Jahrh.*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*. Innsbrück, 1882, T. XIII, p. 176). — C'est le cas encore du quatrième, la préférence donnée aux Sommes de Sentences sur le texte scripturaire; sans doute, les théologiens continuaient bien de considérer la Théologie comme la science de la Sainte-Ecriture (Cf. Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*. Paris, 1908, p. 510), mais c'était là une considération préalable, somme toute, obligée et qui demeurait assez platonique, si l'on en juge par la pratique théologique d'alors : les Sentences [sur le sens du mot : cf. Denifle : *Die Sentenzen Abälards*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengesch. des Mittel.*, Bd. I, pp. 587-589] eurent une prodigieuse fortune [Cf. De Ghellinck : *Le mouvement théologique du XII^e siècle*. Paris, 1914, chap. II et III], marchant de pair avec le texte sacré, que dis-je ? prenant le pas sur le texte magistral de la Faculté de Théologie, ce qui n'arrivait pas dans les autres Facultés [Cf. Felder : *Op. cit.*, pp. 545-550], et si Bacon en veut tant à Fr. Alexandre, c'est qu'il fut le premier à lire ainsi les Sentences en théologie pour en faire — une collection qui fut une œuvre collective — sa Somme [Cf. Felder : *Op. cit.*, p. 209]. Après avoir pourtant fait figure à côté du Livre des Décrets de Gratien, « magister Decretorum », et du Livre des histoires de Pierre Comestor, « Magister historiarum », et après avoir supplanté bientôt ce dernier (plus conforme pourtant, remarque Bacon, à l'étude théologique), le Livre des Sentences du Lombard, « Magister Sententiarum », eut fort à faire avec l'étude des Décrets au XIV^e siècle et fut remplacé par la somme de Saint-Thomas au XVI^e. — Pour le second et le troisième péché, l'usage et l'abus de la Dialectique dataient de loin, puisque dans un traité composé contre Gottschalck à la demande d'Hinemar, Jean Scot Erigène disait avant d'entrer en matière que toute question théologique devait être traitée suivant les quatre règles de la dialectique (la division, la définition, la démonstration et l'analyse). [Cf. B. Haureau : *Hist. de la Phil. Scolastique*, T. I, p. 239], et nous entendons à l'époque du Docteur Admirable, Jacques de Vitry faire les mêmes doléances que notre moine (*Sermo XVI ad Scholares*, dans Pitra *Analecta novissima*. 1888, T. II, p. 368). Quant à l'ignorance des sciences, nous savons déjà ce qu'il faut en penser au moins pour Albert le Grand, et nous saurons plus loin (cf. chap. III, conclusion) ce qu'ont fait les Mendians. — Les trois derniers péchés font bloc, et nous renvoyons à leurs propos à quelques notes déjà données dans *L'Expérience mystique...*, chap. IV, § I, pp. 9-10.

(1) *Op. Min.*, p. 329.

(2) Cf. D. Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia. Neoscol.*, An. VI, p. 565.

(3) *Op. Minus*, pp. 330 ssq.

Rufus dont nous parle ironiquement quelque part Jean de Salisbury (1), à propos de la fameuse question des universaux, au Rufus épris de Naevia, qui ne pense qu'à elle et ne parle que d'elle, en sorte que « si Naevia n'existait pas, Rufus serait muet » : la plume de notre Bacon ne serait-elle pas, elle aussi, muette, si la Philosophie n'avait pas à servir la Théologie et si la Théologie en conséquence n'avait pas à se servir d'elle ?

Tels sont, chacun avec leur conséquence, les deux principes généraux auxquels la méthode doit obéir pour traiter la Philosophie et la Théologie d'une manière conforme à leur notion véritable, telle qu'elle se dégage du grand fait multiforme de l'Illumination divine ; mais chacun aussi, ils se trouvent avoir besoin pour être au point, d'un autre principe, et ces deux principes complémentaires que nous avons annoncés, les voici :

D'abord pour la Philosophie ; elle a beau devoir être traitée seulement pour la Théologie, elle n'en a pas moins une individualité en quelque sorte à elle qui lui fait faire pendant comme sagesse humaine à la sagesse divine, sans préjudice de sa dépendance essentielle à son égard, et cette individualité qui lui vient de son domaine bien circonscrit, est celle-ci : avant d'être et pour être étudiée dans sa considération relative, la philosophie doit être étudiée dans sa considération absolue (2), et cette considération absolue consiste, que nous sachions, pour le Docteur Admirable, dans une quadruple étude : l'étude, cela va sans dire, de toutes les sciences particulières — une trentaine — qui la composent, puisque la philosophie se constitue par leur ensemble ; mais avant, l'étude des sciences fondamentales, sans lesquelles en effet rien ne peut être su et par lesquelles la voie nous est ouverte pour savoir facilement le reste (3) ; avant encore, l'étude d'un certain nombre de généralités, préalables en effet, parce que communes à ces sciences fondamentales, lesquelles sont à leur mesure spéciales comme les sciences d'abord citées (4) ; et avant enfin et en premier lieu, l'étude des méthodes, car avant de savoir, il faut bien, n'est-ce pas ? savoir comment savoir (5). En fait, c'est bien ainsi que procède Roger Bacon à l'égard de la Philosophie : ne parlons pas de son étude, expéditive, des méthodes non plus que de l'étude des sciences particulières au sujet desquelles d'ailleurs il remet à d'autres temps (6) ou à d'autres savants

(1) *Polycratic.*, Lib. VII, cap. XII.

(2) *Op. Tert.*, pp. 3-4.

(3) *Hist. Review*, p. 503 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 5.

(4) *Op. Tert.*, p. 83 ; — *Comm. Natur.*, *Ibid.*, pp. 3 ; 10.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 1 ; — *Compend. Phil.*, p. 393 ; — Cf. *L'Expérience physique* chez R. Bacon, Introduction.

(6) Notons pourtant qu'il nous a laissé des traités d'alchimie et de médecine. Cf. *L'Expérience physique* chez Roger Bacon. Préface, pp. 13-14.

incités par son exemple, le soin de s'y appliquer (1) ; nous voyons chez lui diligemment traitées les deux autres études, générale et spéciale, constitutives de la Philosophie. D'une part, en effet, il écrit en guise de traités généraux préliminaires, des *Communia Mathematicae*, des *Communia Naturalium*, une *Métaphysique*, tous traités dont il fait avec d'autres la matière de son fameux ouvrage encyclopédique, le *Scriptum principale* (2), et devant la tendance des théologiens à faire dans la science théologique la part de plus en plus grande à la philosophie, « tam in substantia quam in modo », il s'accommode en 1292, si la date est bien sûre (ce que conteste le P. Mandonnet), de rédiger à leur usage (pour désencombrer la Théologie et obvier ainsi autant que possible à son premier péché plus grave que jamais) un traité préalable de dénominations et questions philosophiques pratiquées par eux ou encore ignorées d'eux, le *Compendium Studii Theologiae* (3). Surtout, d'autre part, il s'adonne à ces fameuses sciences fondamentales qu'il regarde comme « la porte du savoir » et déclare inconnues encore ou méconnues de ses contemporains, et nous savons à quel point il se donne ainsi à elles : à pleins sens quand c'est le cas de la Science Expérimentale, et à pleine âme quand c'est le cas de la Science Morale enseignée avec sublimité et pratiquée de même par l'antiquité profane. Mais cela faisant et justement au moment même, il laisse tomber quelques formules ou quelques explications qu'il faut bien noter : s'il écrit ces prolégomènes en quelque sorte, il ne fait pas pour cela avec son *Compendium Philosophiae* des « volumina philosophiae secundum se », ou n'enrichit pas pour cela, avec son *Compendium Theologiae*, la Théologie d'une richesse dont elle n'a que faire dans l'étude de la Sainte-Ecriture qui est son étude constitutive, « dilatare expositionem scripturae per philosophiam », car tous ces traités généraux préliminaires sont bien peu volumineux en regard du livre de Philosophie (constitué par l'étude des sciences spéciales et particulières) et des livres de Théologie (désencombrés de toutes les questions philosophiques agitées par les théologiens de l'époque, et laissés, toute carrière ouverte, à leur richesse propre), « illa (Communia) debent anteponi ut fiat unum volumen, et satis modicum erit respectu librorum philosophiae et theologiae, immo nichil respectu eorum habens quantitatis » (4) ; s'il donne tant ensuite aux sciences fondamentales, c'est à bon escient, pour montrer par exemple combien certaines sciences sont plus utiles et comme

(1) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 10.

(2) Cf. A.-G. Little. *Roger Bacon's Works*, dans *Bacon's Essays*. Oxford, pp. 402-407.

(3) P. 34-35.

(4) *Op. Tert.*, p. 83.

telles d'importance croissante (ces rapports de finalité utilitaire constituant précisément, comme nous le verrons bientôt, toute la connexion des sciences) : ainsi l'on n'est autorisé à montrer comment la Perspective conditionne la Science Expérimentale dans la fabrication des miroirs comburants qu'autant qu'on a le dessein de se comporter en expérimentateur fidèle qui a en vue un bien, le bien de l'âme ou ceux du corps et de la fortune, tous les deux dans la subordination au premier (1), la meilleure fin étant encore celle d'étonner par ces miroirs les païens pour les soumettre au Christ, ou à l'occasion de les détruire pour épargner le sang chrétien dans les Croisades. La considération absolue de la philosophie a sa valeur : elle n'en est pas moins, elle n'en est que plus subordonnée à sa considération relative, et le principe de son essentielle relativité reste sauf : « qui vult scire philosophiam sciat eam in usu sacrae scripturae et secundum quod sacra scriptura requirit » (2) ; mais encore une fois service n'est pas servitude, et la suzeraine n'est jamais mieux servie qu'autant que la vassale s'est exercée à sa fonction théorique et pratique dans les limites du vrai et du bien qui lui reviennent, le vrai et le bien définitifs revenant à la sagesse divine.

Cette sagesse divine a, elle aussi, annexé au principe directeur de sa méthode, un principe complémentaire, et c'est à son tour maintenant d'être formulé. — en ces termes : si la Théologie doit être traitée par la Philosophie, elle reste à son égard pourtant sur sa transcendance. La Philosophie en effet — laissons pour le moment les autres sciences qui forment comme le corps même hiérarchique de la sagesse humaine — s'élève d'abord en tant que philosophie spéculative, à la Métaphysique (3) et la philosophie spéculative ne conduit-elle pas à la philosophie morale comme à sa fin (4) ?) aboutit à la Morale qui la couronne. Or, la Métaphysique jouit d'un double pouvoir au profit et bénéfice de la Théologie : celui d'abord de nous faire passer invinciblement à elle, mais à elle comme à une science « qui la dépasse » et dont la raison ne peut connaître les vérités autrement qu'« in universali » et non « in particulari » (5) ; celui ensuite et en conséquence de prouver les vérités de la foi aux infidèles, mais sans pouvoir le faire encore autrement qu'« in universali », et non « in speciali » (6), entendez dans les

1) *Hist. Review*, p. 503 ; Cf. *Op. Min.*, p. 324.

(2) *Op. Tert.*, p. 83.

(3) « D'abord » peut s'entendre ici en deux sens : parce qu'elle débute par la Métaphysique avant d'étudier les autres sciences, et parce qu'elle amène aussi, avant la Morale, à la Métaphysique. Cf. *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, pp. 1-2 ; p. 5.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 76 ; — *Op. Maj.*, II, p. 228.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 75.

(6) *Ibid.*

deux cas par ces formules que le Métaphysicien peut seulement savoir et faire savoir de la vérité divine objet sacré de notre foi, si elle est et ce qu'elle est dans sa notion générique, en réponse à la question : « est-elle et quelle sorte de vérité, est-ce ? », mais non ce qu'elle est dans sa notion spécifique en quelque sorte ou plutôt individuelle, en réponse à la question : « Quelle est sa vérité pertinente à elle, sa propre vérité ? » (1), la première connaissance ne donnant de la vérité en cause qu'une certaine idée, la seconde seule une idée certaine qui nous la fait savoir dans sa vérité, « veraciter scire » (2) : ainsi pour la Trinité dont l'on connaît bien l'existence par la Métaphysique, mais dont par la Métaphysique l'on ne saurait « ad plenum » expliquer le mode (3). Cela faisant, le Métaphysicien après tout, répond simplement à sa fonction qui est d'étudier en toutes choses les généralités (4); comment dès lors pourrait-il faire davantage, et ne faudrait-il pas dire plutôt qu'il descend moins profondément dans la preuve des vérités théologiques, qu'il ne le fait dans la preuve des vérités dont il a dans les autres sciences à démontrer les principes (5) ? C'est aussi bien la raison pour laquelle nous songeons, à propos de cette certification que la Métaphysique nous ménage de la vérité sacrée, à l'expérience dite mathématique qui, comparativement à l'expérience physique, ne pouvait donner qu'une certification universelle et insuffisante, non une certification pertinente et adéquate au vrai à vérifier, « experientias universales et imperfectas » et non pas « experientias particulares et completas et omnino in propria disciplina certificatas » (6).

Mais ce que ne peut pas trouver et prouver la philosophie spéculative avec la Métaphysique, la philosophie pratique au sens éminent du terme (7). le peut avec la Morale dans une mesure autrement large et d'une manière autrement sûre : c'est le cas par exemple de la Trinité dont le Métaphysicien ne pouvait à l'instant donner une explication « particulière » (8), le cas encore de la résurrection de la chair dont il ne peut même pas donner une explication « universelle » (9), le cas surtout de la démonstration apologéti-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 228; 241. — A comparer avec un passage analogue sur la certification d'une simple vérité naturelle : *Op. Maj.*, III, p. 23; *Op. Maj.*, II, p. 285; *Op. Tert.*, *Frag. Duk.*, p. 171.

(2) Cf. *L'Expérience mystique chez R. Bacon*. Première Partie, Chap. II, § II.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 229.

(4) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 1; Cf. *Op. Maj.*, II, p. 228.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 76.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 173. — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § I.

(7) *Op. Maj.*, II, p. 223.

(8) *Op. Maj.*, II, pp. 227; 229.

(9) *Op. Maj.*, II, p. 238.

que dont la philosophie est la seule voie et la philosophie morale la voie la plus efficace (1), — tout cela pourtant sans que les vérités ainsi trouvées et prouvées par le moraliste philosophe, puissent être dites proprement théologiques au détriment du caractère transcendant des vérités sacrées de la grâce et de la gloire.

Est-ce bien tout cependant sur le pouvoir théologique de la philosophie, et la transcendence de la Théologie ne va-t-elle pas singulièrement se réduire et même disparaître avec la philosophie du chrétien ? Car il ne s'agissait jusqu'ici que de la Métaphysique, œuvre de la raison humaine (2) et de la Morale, œuvre de la pensée philosophique païenne (3); mais il y a la philosophie chrétienne dont les possibilités sont incomparablement plus grandes, et nous comprenons pourquoi. Il va sans dire en effet, après tout ce que nous savons de la faiblesse et infirmité de notre intelligence, qu'à elle seule et par elle-même, qu'elle soit la Morale ou la Métaphysique, la Philosophie ne peut pas, sagesse humaine comme elle est, connaître les vérités sacrées et à plus forte raison en connaître la vérité, car elles sont d'un ordre plus élevé, « altioris ordinis », et il n'y a que l'illumination qui puisse nous les révéler et nous manifester ainsi des vérités que notre intelligence non seulement n'aurait jamais pu affirmer, mais n'aurait même jamais pu que nier, réduite à ses seules raisons (4). Aussi bien, si la philosophie spéculative et pratique des infidèles a eu cette capacité théologique, c'est parce qu'ils ont été illuminés (5); mais que dire alors de la raison chrétienne qui peut ajouter à la philosophie spéculative des infidèles sa philosophie spéculative propre, et à leur philosophie morale sa philosophie morale propre (6), et non seulement le peut, mais le doit, « devoir de science et de conscience chrétienne » et devoir auparavant tout humain de progrès (7), à tel point même que les philosophes chrétiens doivent procéder avec la Philosophie « comme si elle était trouvée de nouveau » et reprendre à pied d'œuvre son édifice pour le couronner par la Sagesse du Christ, d'une part, en s'adressant, pour combler la philosophie, à tout ce qu'ils peuvent trouver de vérités philosophiques communes aussi à la Théologie, en dehors des écrits des philosophes infidèles (toutes

(1) *Op. Maj.*, III, p. 76.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 227 : « prout possibile est sciri per rationem humanam ».

(3) *Op. Maj.*, III, p. 77.

(4) *Metaphys.*, p. 37.

(5) *Op. Maj.*, II, pp. 229 ; 237 ; 244.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 77. — Toute la suite de la rédaction exprime l'essentiel de ce passage capital de l'*Opus Majus*, III, pp. 76-79, sans autre indication de référence que les guillemets.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 70.

les sciences ne sont-elles pas enchaînées par leurs vérités ?), et d'autre part, en recourant, pour lui apporter son couronnement, à tout ce qu'ils peuvent trouver de vérités théologiques communes aussi à la philosophie, dans les écrits des Pères et des Saints. N'ont-ils pas, pour ce faire, l'exemple des Saints Patriarches et Prophètes qui « mettaient dans leur Théologie toute la Philosophie qu'ils pouvaient », et inversement [les philosophes infidèles le faisaient aussi eux-mêmes (1)] mettaient dans leur Philosophie autant de Théologie qu'elle pouvait en comporter (2); n'ont-ils pas l'exemple notamment de Salomon qui renouvela de son temps le savoir humain et le porta à sa perfection ? Propre au chrétien, cette double philosophie, spéculative et pratique, est « appropriée » aux vérités chrétiennes, « secundum proprietatem legis Christianae », puisqu'au-dessus des raisons de la philosophie infidèle, elle s'inspire des raisons qui procèdent des autorités et des illuminations de la foi, et c'est pourquoi comme nous songions tout à l'heure à l'expérience dite mathématique, à propos de la contribution théologique de la philosophie tout au moins spéculative de la pensée païenne, nous ne sommes pas sans songer maintenant à l'expérience certificatrice, à propos de cette valeur théologique de la philosophie chrétienne qui parvient à traiter selon leurs propriétés les vérités sacrées parce qu'elle vient de « la raison avivée par la foi » [rappelons-nous les expériences « vives » de la méthode véridique (3)], et nous nous expliquons pourquoi, devant la philosophie spéculative et morale de l'humaine raison, philosophie « incomplète et imparfaite » qui est pour les philosophes infidèles leur théologie physique (4), la double philosophie correspondante de la raison chrétienne est « complète » et par la morale se trouve être déjà « comme » la Théologie même, Morale propre et parfaite du Chrétien.

Notons-le bien pourtant : « comme » la Théologie et non pas la Théologie elle-même, car pour dépasser ainsi les limites de la philosophie infidèle, la philosophie chrétienne « ne dépasse pas pour autant les limites de la philosophie », et le chrétien philosophe n'est pas le théologien chrétien; toutes les raisons qu'il ajoute en effet, et Bacon le répète à plusieurs reprises, ont « à être communes à la Philosophie et à la Théologie » dont nous savons qu'elles s'entretiennent et « communiquent en beaucoup de points » ; le moyen autrement pour le philosophe d'accomplir par exemple son œuvre apologétique auprès des infidèles qui ne peuvent arriver à la foi que par les voies de la raison, et ne peuvent guère, avides de vérités comme ils sont

(1) *Op. Maj.*, III, p. 70.

(2) *Ibid.*, p. 72.

(3) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 42.

(plus que le chrétien !), ne point être tout particulièrement sensibles aux arguments d'une philosophie ainsi complète ? Mais la tâche de la Théologie, après cela, demeure, laquelle consiste à traiter et à administrer « la preuve de la vérité spéciale des articles de la foi chrétienne », et la fameuse maxime est sauvée du pape Saint Grégoire suivant lequel il n'y a plus lieu de parler de foi, quand la raison vient la démontrer avec ses arguments (1). Définitivement la Théologie reste sur sa transcendance, même traitée par la philosophie du chrétien, et voilà comment et jusqu'où (2) les deux principes complémentaires viennent adoucir et comme rectifier le radicalisme des deux principes fondamentaux de la méthode philosophique et théologique, pour sauvegarder en même temps — Roger Bacon le croit — la raison et la foi.

Dès lors que Philosophie et Théologie, parce qu'elles s'impliquent l'une l'autre, doivent être le plus possible appliquées l'une à l'autre pour pouvoir s'expliquer l'une par l'autre, elles ne peuvent, ainsi conçues et traitées, que former un savoir synthétique, dont l'unité est comme trois fois une — unité d'origine, unité de fin, unité du bénéficiaire — et se manifeste comme l'unité de la main avec le poingt qui s'ouvre ou l'unité de la source avec les fleuves et rivières qui s'en épanchent ou l'unité encore de l'arbre avec les branches, feuilles, fleurs et fruits qui s'y développent (3), et c'est cette « unique » et « parfaite » Sagesse qu'il nous reste à nommer, sans oublier d'en donner ensuite l'économie et d'en fixer l'esprit.

Son nom ? Ce peut être « Théologie » (4), puisque la Théologie est la science catholique ou encyclopédique par excellence, mais ce peut être aussi « Philosophie », puisqu'après tout la Philosophie n'est que le développement même de la Sagesse divine au moyen de la doctrine (philosophie spéculative) et de l'action (philosophie morale) (5), développement qu'elle assure d'ailleurs avec la collaboration du Droit Canon (6) ; c'est mieux sans doute (7), puisque toute vérité est contenue dans la Sainte Ecriture et qu'il n'y a qu'une seule vérité, celle du Christ, « la Sapience Chrétienne », une dénomination que nous ne relevons pas peut-être sous la plume de Roger Bacon mais qui est sûrement dans sa pensée, si nous nous en rapportons ici à lui autant qu'il se rapporte lui-même précisément sur ce point au Saint Augustin.

(1) *Op. Maj.*, II, p. 373.

(2) Autant du moins que l'historien peut les dégager d'une pensée aussi difficile que l'est ici la pensée baconienne.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 36 ; — *Op. Tert.*, p. 73 ; 81 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 36.

(5) *Ibid.*, p. 68.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 38 ; — *Op. Tert.*, p. 73.

(7) *Op. Maj.*, III, p. 36.

tin de la « Doctrine Chrétienne » (1) ; faut-il rappeler ce que nous disions déjà de la philosophie complète du Chrétien (2), et ne lisons-nous pas ailleurs en passant, en une formule typique (3) que « simul et semel » l'on sait toute la Sagesse, divine et humaine, à connaître la vérité à double face de la Sainte Ecriture, de la Sainte Ecriture dont toute la Sagesse est faite de la vérité du Christ (4), — en sorte que l'unique sagesse est bien la Sagesse chrétienne et qu'il n'y a que le Sage Chrétien qui soit le Sage ou Savant.

Une telle sapience est-elle une encyclopédie inorganique ou bien comporte-t-elle un ordre qui l'organise, et cet ordre, quel est-il ? Toutes les sciences qu'elle comprend, répond R. Bacon (elle comprend toutes les sciences) s'entretiennent les unes les autres et s'entraident mutuellement (5), et nous devinons bien la raison de cette étroite solidarité et de cet échange de bons services : si la Sagesse est une de l'unité du Dieu révélateur, de l'unité du monde destinataire de la révélation, et de l'unité de la fin pour laquelle Dieu a révélé au même monde la vérité, c'est cette unité de fin qui présidera à son économie ; en se subordonnant donc à la Théologie — ce que nous savons déjà —, elles se subordonneront les unes aux autres suivant leur contribution théologique respective (6), — ce que nous savons encore —, mais ce qui nous reste à savoir ce sont leurs joints en quelque sorte, et les voici : parce que les unes sont les moyens des autres, les conclusions des premières seront les principes des secondes, les conclusions des secondes les principes des troisièmes, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la Métaphysique dont les principes sont formés des conclusions de toutes les autres sciences (7) et dont les conclusions forment les principes de la Morale (8). Morale dont à son tour les conclusions sont les principes mêmes de la Théologie (9). Cet agencement tout finaliste suivant lequel les sciences qui empruntent le plus leurs principes aux conclusions des autres, sont les sciences maîtresses dont l'intelligibilité souveraine rayonne sur les sciences vassales comme une récompense de leurs services, n'exclut pas, quoi qu'il puisse en paraître dès l'abord, un enchaînement intérieur suivant lequel les sciences qui fourniraient avec leurs conclusions le plus de principes seraient juste-

(1) *Op. Maj.*, pp. 37 ; 44.

(2) *Ibid.*, pp. 76-79.

(3) *Op. Minus*, p. 389.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 37.

(5) *Op. Tert.*, p. 18.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 30 ; — *Op. Maj.*, II, pp. 220 ; 224 ; — *Op. Min.*, p. 323.

(7) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 1.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 224 ; p. 228.

(9) *Op. Maj.*, III, p. 76.

ment les sciences fondamentales, conditionnement dont Bacon n'est pas sans avoir eu le sentiment profond quand il proclame par exemple que la Métaphysique dont les principes pourlant sont empruntés aux conclusions des autres sciences, a pour toutes les sciences juridiction critique sur leurs principes (1) et quand il se réclame ailleurs en passant (2) de la dépendance naturelle des connaissances (3). Mais tout de même un tel agencement où les sciences sont rapportées les unes aux autres d'après leur rapport à une même fin — une idée bien médiévale — n'est pas ce conditionnement tout organique où les sciences sont rapportées les unes aux autres d'après leurs rapports d'intrinsèque solidarité, une idée qui n'est pas encore autant celle du Moyen Age qu'elle sera celle de la pensée moderne, et nous nous garderons donc bien de rapprocher ici indûment, comme on l'a fait, Roger Bacon d'Auguste Comte [plût au ciel que notre auteur n'ait été indûment rapproché de Comte que sur ce point-là !], et à plus forte raison de mettre en exergue à une édition de l'*Opus Majus* la maxime baconienne de la connexion des sciences, comme si l'originalité du Docteur Admirable, et une originalité autrement intéressante, n'était pas ailleurs ! La Sapience chrétienne, savoir synthétique, n'est pas une synthèse organique du savoir.

Tel nous apparaît le corps, pour ainsi dire, de cette Sagesse unique, et il ne nous reste plus qu'à dégager et à qualifier l'âme ou esprit qui l'inspire. Si la Sapience se dit, suivant la pensée même du Stagyrte, non d'une connaissance qui soit une pure science, mais d'une connaissance qui s'adresse encore plus au cœur pour le satisfaire qu'à l'intellect pour le parfaire (4), à plus forte raison en est-il ainsi de la Sapience Chrétienne dont nous avons assez montré déjà qu'elle donnait et jusqu'à quel point elle donnait, comme science intérieure, dans l'amour ; mais plus encore que dans la dilection de la sensibilité spirituelle, elle donne dans l'action de la volonté, ou plutôt n'est-ce point parce qu'elle est affective, qu'elle devient, en raison même de l'unité de l'intellect, efficiente ou efficace, et la Sapience Chrétienne couronnée par la Théologie, est donc essentiellement science pratique (5), elle est même la science pratique au sens éminent du mot (6), puisque toutes les autres sciences, si opératives soient-elles, sont comparativement à elles encore spéculatives ; elle est l'art des arts, puisque suivant la parole de

(1) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars I, p. 2.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 79.

(3) Une dépendance d'ailleurs grevée encore, toute naturelle qu'elle soit, d'une servitude finaliste toute utilitaire, si l'on réfère ce passage à un passage correspondant de l'*Op. Tert.*, p. 18.

(4) *Op. Maj.*, II, pp. 243-244.

(5) *Op. Maj.*, II, p. 224.

(6) *Compend. Phil.*, pp. 396-397.

Jacques de Vitry, apparentée ici à celle de Roger Bacon (1), les autres arts ne peuvent guère mériter le nom de libéraux auprès de celui qui libère du mal l'âme humaine, et c'est pourquoi, pour le noter en passant, la Théologie, Morale parfaite des chrétiens (2), ne doit point user d'arguments démonstratifs et dialectiques, mais bien d'arguments rhétoriques et poétiques : si notre Sapience nous donne la vérité, ce n'est pas tant pour que nous l'expliquions sous forme de vrai, que pour que nous l'aimions et pratiquions surtout sous forme de bien (3), car elle est la voie même du salut, « sapientia est via in salutem » (4).

OEuvre de la raison et de la foi, la Sapience Chrétienne n'a plus, après avoir été nommée et caractérisée ainsi dans son âme et dans son corps, qu'à faire figure maintenant devant nous dans l'histoire.

§ II. — LA SAPIENCE CHRÉTIENNE DANS SA SIGNIFICATION HISTORIQUE

Toute cette doctrine du savoir en effet est d'un très grand intérêt historique pour un médiéviste curieux des doctrines auxquelles elle se rattache et de celles dont elle se détache, et c'est cette contribution qu'elle apporte à l'histoire et que l'histoire surtout lui apporte, que nous voudrions mettre en valeur le plus brièvement possible, en référant à la pensée correspondante du temps, la pensée de Roger Bacon, celle d'abord de la Sapience Chrétienne, unique et parfaite sagesse, celle ensuite en particulier de la Philosophie et celle de la Théologie, qui toutes les deux, science humaine et science divine, viennent composer le savoir synthétique du chrétien.

Cette Sapience porte bien sa marque d'origine dans son thème à la fois et dans son esprit, et cette marque c'est celle d'Augustin, celle donc de l'Augustinisme traditionnel, celle particulièrement de l'école franciscaine et celle toute spécialement de la vieille école franciscaine d'Oxford.

Rappelons-en le thème en effet, d'une seule formule : l'Ecriture contenant toute vérité, la Philosophie et la Théologie *ŷ* sont contenues tout entières, et se conviennent ou contiennent l'une l'autre comme les deux faces, humaine et divine, d'un même savoir, en sorte qu'il n'y a bien qu'une seule sagesse, une par son origine, sa fin, son contenant et son contenu, la

(1) « Quasi fabulae reputantur aliae facultates respectu sacrae scripturae, quae est ars bene vivendi; unde ars theologica sola potest dici liberalis quia animam liberat a malo ». (Pitra. *Analecta novissima spicilegii solesmensis*. II. Paris, 1885, p. 365.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 77.

(3) *Ibid.*, p. 87.

(4) *Ibid.*, p. 36.

Sagesse chrétienne, science des Saintes Ecritures dont la Philosophie est le savoir littéral et la Théologie le savoir spirituel ; mais n'est-ce pas là le thème familial de Saint-Augustin célébrant l'inclusion de toute vérité dans les Saintes Lettres (1) et la convenance fondamentale de la Philosophie et de la Théologie ou plutôt, au dire d'un Docteur du haut Moyen Age qui connaissait bien la pensée du Docteur d'Hippone, leur contenance intime réciproque (2) ? N'est-ce pas un des thèmes aussi bien essentiels et caractéristiques de l'Augustinisme médiéval (3), héritier d'ailleurs en cela de la pure tradition des Pères (4) pour qui toute la substance et la raison des études était l'Ecriture (5) ? Le thème par conséquent fervent des plus fidèles Augustiniens d'alors, les franciscains de pure race qui n'entendent guère composer avec la nouvelle école et proclament avec le Saint-Bonaventure du *Breviloquium* toute vérité contenue dans les Saintes Lettres (6), lesquelles, en rapportant tout ce qu'elles nous disent de la créature à des fins surnaturelles, nous disent par cela même tout d'elle (7) ? Le thème donc, pour préciser encore, de la vieille école franciscaine d'Oxford (8), dont les grands maîtres comme Robert Grosseteste et Adam de Marsh faisaient de l'Ecriture le livre même de l'enseignement théologique dans leur réglementation des études (9), et dont un des plus anciens docteurs, sinon le plus ancien, Barthélemy l'Anglais, nous laissait déjà sur ce point la pensée même (10) ?

Quant à l'esprit dont tout ce thème s'inspire, il est chez nos vieux mineurs d'Oxford épris de mystique avec leur maître et bienfaiteur Grosseteste, traducteur du Pseudo-Denys, un esprit tout affectif d'onction spiri-

(1) *De beata vita* I, p. 1 ; — *De doctrina Christiana*, Lib. II, cap. LXIII.

(2) Jean Scot Erigène : « Sicut ait Augustinus, creditur et docetur non aliam esse philosophiam... et aliam religionem ; quid est de philosophia tractare, nisi verae religionis... regulas exponere, » *De divina praedest.*, cap. I, n° 1. Patr. Lat. T. CXXII, col. 357.

(3) Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, p. 55 ; — *Dict. de Theol. Cathol.*, T. I, col. 2503 et T. III, col. 2270-71 ; — Had. Hoffmans : *La Synth. doctrin. de Rog. Bacon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd XX, Heft 2, p. 220.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 37 ; 51 ; — Cf. Had. Hoffmans, *art. cit.*, p. 201.

(5) Cf. Jakob Hoffmann : *Die Heilige Schrift. Ein Völker und Schulbuch in der Vergangenheit*. Kempten, 1902.

(6) Prologue n°s 1 ; 3 ; 6.

(7) *Ibid.*, n° 5.

(8) Cf. Endres : *Geschichte der mittelalt. Philosophie im christlich. Abendlande*. München, 1908, pp. 113-114.

(9) Cf. A.-G. Little : *The grey Friars at Oxford*. Oxford, 1892, pp. 36-37.

(10) Cf. Endres : *Op. cit.*, p. 93.

tuelle, et il est chez eux l'esprit même de toute l'école franciscaine (1) qui le puise dans l'Augustinisme traditionnel (2), lui-même interprète fidèle du plus pur esprit dont était animée la pensée d'Augustin (3) ; mais il apparaît assez qu'il est l'esprit même inspirant toute la Sapience baconienne, avec cette caractéristique toutefois qu'il s'accompagne chez le Docteur Admirable d'un esprit « pratique » que le Docteur Séraphique note certes aussi lui-même (4), mais sur lequel notre auteur semble bien mettre un particulier accent, non parce que ce second caractère de son inspiration doctrinale se juxtaposerait au premier, mais parce qu'il se compose avec lui comme son naturel effet, — un esprit dont s'inspirera plus tard la pensée de Fr. Duns Scot (5), qui, sur ce point comme sur d'autres, a dû subir sans doute l'influence de son grand compatriote. En vérité, Roger Bacon a bien raison d'en appeler à la Tradition et à ses propres maîtres, mais faut-il lui donner raison tout autant, quand il en appelle à eux contre des auteurs dont l'enseignement à son époque serait notoirement sur ces points fondamentaux indûment différent et novateur, car s'il nous dit (6) que telle était la manière des Pères et des « anciens » docteurs, il entend bien nous dire implicitement par là que ce n'est plus la manière de certains modernes qui modernisent (7), et nous savons déjà qu'il ne s'est pas fait faute et même qu'il s'est fait gloire et devoir ailleurs de le proclamer ! Parmi les historiens, les uns le contesteront en opinant que son enseignement ne s'écartait sur aucun point essentiel de celui de ses contemporains (8), mais d'autres l'affirmeront en distinguant profondément l'idée baconienne du savoir philosophique et théologique de l'idée thomiste correspondante (9) et en

(1) Cf. *Breviloq.*, Prolog. n° 4 ; — *In Hexaemeron*. Collat. XXII, n° 21 ; — *In Hexaemeron*. Collat. XXII n° 21 : « Alii (scil. Praedicatores) principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (scil. Minores) principaliter unctioni et postea speculationi. Et utinam iste amor vel unctio non recedat ! »

(2) Cf. Mandonnet : *Op. cit.*, p. 56.

(3) *De ordine* II, V-16. — Cf. Mausbach : *Die Ethik des hlg. Augustinus*. Fribourg, 1909. Bd I, pp. 436 ssq.

(4) Cf. *In Breviloq.*, Prologue n° 2.

(5) *In I Sentent.* Prolog. P. IV, n° 42.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 51.

(7) C'est bien le mot en effet qui convient. Cf. Et. Gilson : *La signification de Thomisme*, dans *Etudes de Philosophie Médiévale*. Strasbourg, 1921, p. 119.

(8) Cf. David Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, An. VI, Fasc. 6, p. 545 ; — cf. aussi Mario Brusadelli : *Ruggero Bacone nella Storia*. *Ibid.*, pp. 496 ; 499.

(9) Cf. Et. Gilson : *Ibid.*, art. cit., et les deux intéressantes études sur « la voie illuminative » et « la réforme albertino-thomiste et la conscience

opposant l'esprit spéculatif de Saint-Thomas (1) à l'esprit spéculatif, au sens bonaventurien du terme, de Roger Bacon et de l'école franciscaine. C'est là en effet un point assez délicat à décider, beaucoup moins certes pour ses difficultés propres — la question des rapports de la Philosophie et de la Théologie ou de la raison et de la foi dans la pensée médiévale et tout particulièrement en plein milieu du ^{xiii}^e siècle, — que pour les difficultés que des médiévistes, pour vouloir être trop philosophes et théologiens systématiques en histoire, ou des philosophes et théologiens surtout pour ne point vouloir être assez médiévistes, les uns et les autres se rencontrant dans le même culte de la plus haute personnalité philosophique et théologique du Moyen Age, ont ajoutées généreusement et avivées. La pure et simple histoire pourtant n'est-elle pas la tâche de l'historien, et c'est pourquoi à cette question qui se pose sur l'accord ou le désaccord entre deux pensées, question à laquelle nous sommes tout naturellement amenés en traçant ainsi comme la physionomie historique générale de l'idée baconienne de la sagesse chrétienne, nous apportons tout bonnement notre réponse, et elle nous amènera à son tour à fixer dans le détail tous les traits de cette doctrine de la sagesse, par la conception particulière de la Philosophie et par celle aussi de la Théologie, successivement référées chez Bacon à l'histoire.

Les rapports de la raison et de la foi ont été, et pour cause, la grande question de la pensée patristique et médiévale (2), et justement parce qu'elle est comme la pierre de touche par où se rend sensible la pensée de chaque docteur qui en ait traité durant cet âge plus que millénaire, elle est aussi comme la pierre d'achoppement où viennent heurter et se heurter entre eux maints historiens dont elle partage les opinions sur le Moyen Age philo-

religieuse », pp. 77-96; 96-125; — Le même : *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, 1922, T. II, p. 34; — Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, p. 55, note 1.

(1) Cf. Rousselot : *L'Intellectualisme de Saint-Thomas*. Paris 1908. — L'on se tromperait pourtant en affirmant que Saint-Thomas n'a pas son mysticisme, et ce mysticisme a été mis en valeur par Durantel : *Le retour à Dieu... dans la Philosophie de saint Thomas*. Paris 1918, pp. 295-301. — D'une façon générale, l'on ne saurait opposer dans la pensée du moyen âge Mysticisme et Scolastique qui s'y composent, au contraire, comme l'a bien vu Grabmann (*Geschichte der Schol. Methode*. Fribourg 1911, Bd II, pp. 94-100; 216), ce qui n'empêche pas la densité mystique de la pensée des docteurs médiévaux d'être fort inégale, comme c'est le cas précisément de la pensée du Docteur Angélique et de celle du Docteur Séraphique. Cf. *L'Expérience mystique chez R. Bacon*. Seconde Partie. Chap. II, § I, p. 239, note 4.

(2) Cf. Et. Gilson : *La Philosophie au Moyen Age*, T. II, p. 147.

sophique, les uns (1) ne reconnaissant pas à la philosophie d'alors une véritable individualité et la considérant dans son histoire comme un département de l'histoire des dogmes (2), les autres (3) lui attribuant au contraire une autonomie et spécificité véritables dans les limites d'une juste obédience théologique et parlant en conséquence de « la Philosophie Scolastique » comme d'un organisme doctrinal dont les thèses propres bien caractérisées manifesteraient ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas et permettraient ainsi de la définir et diviser, de faire donc aussi son histoire, une histoire où l'on peut la voir naître, grandir et s'épanouir. Ce problème en tous cas des rapports entre la foi et la raison ne se suffit pas historiquement à lui-même : il se trouve commandé en fait par toute une doctrine sous les auspices de laquelle il s'est posé et a reçu et gardé bien longtemps sa première solution, et cette doctrine manifestement est celle de l'illumination divine (4) dont les vicissitudes par conséquent feront toutes ses vicissitudes, en sorte que nous avons là le moyen de départager nos historiens et une clef pour nous ouvrir cette histoire où il s'agit précisément de poser Roger Bacon en face de certains de ses contemporains qui seraient opposés à lui, essentiellement ou non, sur ce point capital.

Si Dieu, pour nous en tenir à la parole de Saint Jean et ne point reprendre toute la doctrine illuministe dont cette parole est aussi bien la devise,

(1) Cf. P. Picavet : *L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie*. Paris, 1888; — le même : *La Scolastique*. Paris, 1893.

(2) Nous nous joignons à ce propos au P. Mandonnet qui, non sans humour, remarque (*Siger de Brabant*, p. 55, note 2) qu'une telle conception témoigne « d'une connaissance comparée [cf. Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris 1907, — et *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et philosophies médiévales*. Paris 1913] des systèmes philosophiques très insuffisante. La cause de la dite confusion (entre la philosophie et la théologie) chez les Scolastiques qui la pratiquent, est saint Augustin lui-même, qui ne fait que subir l'influence de Platon et de son école. Pour être conséquent, c'est Platon... et plus encore le Néoplatonisme Alexandrin, qui n'est qu'un syncrétisme philosophico-religieux, qu'il faudrait rayer de l'histoire de la Philosophie ».

(3) Cf. De Wulf : *Histoire de la Phil. Médiévale*, 1912, p. 104 ssq; cf. S. Talamo : *L'Aristotélisme de la Scolastique*. Paris, 1876, p. 77.

(4) C'est ce qu'ont bien vu d'ailleurs les médiévistes comme Brunhes [*La Foi chrétienne et la Philosophie au temps de la Renaissance Carolingienne*. Paris, 1903, p. 61], Heitz [*Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1909, Avant-Propos, p. XIII] et De Ghellinck, lequel regrette à ce propos qu'une étude générale de l'illumination n'ait point encore été faite [Cf. *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*. Paris 1914, p. 99; cf. aussi du même : *Dialectique et Dogme aux XI^e et XII^e siècles dans le Festgabe zum 60 Geburtstag Cl. Baerumkers. Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters. Supplementband*, p. 94], un regret auquel nous nous associons d'autant mieux que notre étude monographique de l'illumination ne prétend point y satisfaire.

« illumine tout homme qui vient en ce monde », la conséquence est obvie et paraît bien nécessaire pour les rapports de la foi et de la raison : elles se trouvent à tel point engagées l'une dans l'autre par leur cause et leur objet, qu'elles ne peuvent se distinguer nettement et qu'elles ne doivent point se dégager l'une de l'autre pour être traitées l'une sans l'autre. Telle est la thèse de Saint-Augustin (1), avant lui, des Pères dont il continue et approfondit par son génie l'œuvre dogmatique (2), et après lui, durant tout le haut Moyen Age, de la Tradition avec des modalités naturellement dont voici en gros l'histoire à partir de la Renaissance Carolingienne (3). Cette fusion ou confusion des deux ordres de vérité s'opéra sous l'égide toujours plus ou moins proclamée du grand fait de l'illumination divine, tantôt aux dépens de la Théologie plus ou moins rationalisée (un point important sur lequel nous reviendrons bientôt), comme c'est le cas de Jean Scot Erigène au ix^e siècle (4), d'Anselme de Cantorbéry au x^e (5), d'Abélard et des deux grands Victorins Hugues et Richard au xii^e (6), tantôt aux torts et dommage

(1) Cf. Storz : *Die Philosophie des heilig. Augustinus*. Fribourg, 1922, pp. 85-101 ; — cf. *Dict. de Théologie Catholique*, Vacant-Mangenot, T. I, col. 2337 ssq ; — Grabmann : *Gesch. d. schol. Methode*, Bd I, p. 120 ssq.

(2) Cette idée de la convenance de la raison et de la foi, avant d'être celle d'Augustin, avait été celle des grands théologiens de l'Eglise d'Orient, dont l'un des premiers, sinon le premier, Justin le Martyr, pour qui « tout ce qui est vrai est chrétien », ὅσα παρὰ πᾶσι [il s'agit des philosophes païens] καλῶς ἔρρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστίν, car le Christ est le verbe auquel le genre humain participe tout entier λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετετχε ; que si elle fut plus longue à s'installer dans l'Occident, ce fut en raison de son génie plus positif et on ne la voit guère apparaître avant saint Augustin (Cf. Grandgeorge : *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris, 1896, Introduction). L'on sait que bien avant eux tous, cette idée avait été déjà, *mutatis mutandis*, celle de Philon : Cf. De Wulf : *Hist. de la Philosoph. Médiévale*. Louvain, 1911, p. 73.

(3) Sur cette histoire, consulter pour plus ample information : Brunhes, Heitz, De Ghellinck : *Operibus citatis* ; Robert : *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du xii^e siècle*. Paris, 1909 ; Krebs : *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, dans *Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. Mittelalters*. Bd X, Heft, 3-4 ; — Mart. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*, 1911. Bd I, passim et surtout pp. 129-134 ; Bd II passim ; cf. du même : *Die philosophische und theolog. Erkenntnislehre des Kard. Math. von Aquasparta*. Wien, 1906, pp. 141-151 ; etc...

(4) Cf. Brunhes, *Op. cit.*, p. 61 ; — Jacquin : *Le rationalisme de Jean Duns Scot dans Revue des Sciences phil. et théol.*, 1908, pp. 747-748.

(5) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd I, pp. 259-339 ; — Domet de Vorges : *Saint Anselme*. Paris 1901, p. 132 ; — cf. Beurlier : *Les rapports de la raison et de la foi dans la Phil. de S. Anselme*, dans *Revue de Philosophie*, T. XV, pp. 706-719 ; cf. Charles Filliatre : *La philosophie de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence*. Paris, 1920, pp. 32-61.

(6) Cf. Heitz, *Op. cit.*, pp. 12-29 ; — P. Kaiser : *Pierre Abélard critique*. Fribourg, 1901, p. 88 ssq ; Ligeard : *Le Rationalisme de P. Abélard*, dans

de la Philosophie plus ou moins réprouvée, comme c'est le cas de Pierre Damiani au ^x^e siècle (1), de Bernard de Clairvaux (2) et de Gauthier de Saint-Victor au ^{xii}^e siècle (3), — et en négligeant durant cette longue époque de préparation les nuances doctrinales, nous arrivons au ^{xiii}^e siècle. L'antique thèse de l'illumination divine demeure dans la vieille école franciscaine et chez les vieux séculiers comme Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne, et il en est de même de la doctrine corrélatrice de la Sagesse où foi et raison se conviennent si bien parce qu'elles se contiennent en somme ; mais à la traditionnelle théorie de la connaissance telle qu'elle s'inspire d'Augustin et s'exprime sur le mode tout divin de l'illumination, Albert et Thomas surtout substituent la nouvelle doctrine de la connaissance inspirée du nouvel Aristote de la Physique et s'exprimant sur le mode tout humain et naturel de l'abstraction et de l'intellect agent (4), et la doctrine de la raison et de la foi jouit d'un sort nouveau où la confusion des deux ordres de vérité se trouve levée et où dans leurs limites ainsi circonscrites, les rapports que ces deux ordres entretiennent, sont bien et dûment dégagés et précisés (5) ; sans doute, il y a place entre ces deux doctrines, ancienne et moderne, pour des thèses qui cherchent à combler la différence au profit de l'une ou de l'autre, thèses où la pensée traditionnelle s'accommode à elle-même la pensée novatrice ou bien s'accommode vraiment à elle, ou encore s'accommode d'elle un moment pour se retrouver elle-même ensuite (comme c'est le cas par exemple de Saint Bonaventure qui, après avoir formellement distingué la raison et la foi, se comporte ailleurs, dans son traité notamment de la *Réduction des arts à la Théologie*, comme s'il avait oublié cette distinction préalable), mais une telle oscillation entre nos deux doctrines témoigne assez qu'elles ne peuvent guère se concilier autrement

Recherches de Science Religieuse, T. II, 1911, pp. 384-386 ; — Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 177 ssq ; — F. Schreier : *Petrus Abaelards Anschauungen über Glauben und Wissen*. Leipzig, 1912. — Sur les deux Victorins : cf. Heitz, *Op. cit.*, p. 71 ssq ; — Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 281.

(1) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, pp. 231-234, — Endres : *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, Bd VIII, Heft 3 ; — du même : *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI Jahrhundert*, dans le *Philosophisches Jahrbuch*, Bd XIX, pp. 20-33.

(2) Vacandard : *Vie de saint Bernard*. Paris, 1910, T. II, pp. 121-168 ; — Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 105.

(3) Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 117 ; — De Ghellinck, *Op. cit.*, pp. 158 ; 268.

(4) La part faite évidemment à la causalité divine générale.

(5) Cf. Heitz, *Op. cit.* pp. 132 ; 146 ; — Maihieu : *Les rapports de la science et de la foi chez Albert le Grand*, dans *Questions Ecclésiastiques*, février 1910 ; — Et. Gilson : *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Strasbourg, 1920, pp. 18-27.

que par des artifices, celui par exemple de Dieu intellect agent des âmes, et qu'elles sont donc bien plus opposées qu'elles pouvaient le paraître aux docteurs éclectiques d'alors et qu'elles peuvent le paraître encore aux historiens conciliateurs d'aujourd'hui : l'une tient que la vérité de la raison et celle de la foi sont seulement les deux aspects d'une seule et même vérité, et elle est tenue par Roger Bacon à la suite de l'école augustinienne, l'autre tient que ces deux vérités sont deux espèces distinctes de vérité (qui ne sauraient s'opposer pourtant), et elle est tenue par Saint-Thomas et son école, et entre ces deux enseignements, il y a autre chose vraiment qu'une simple modalité de doctrine : décidément, le Docteur Admirable est bien le disciple de ses maîtres, et sur ce point capital des rapports de la foi et de la raison, diffère foncièrement du Docteur Angélique contre lequel il en appelle non seulement à la tradition sacrée, mais à la tradition profane d'un Aristotélisme mieux connu !

Il s'en faut pourtant que nous ayons encore la juste note historique, et c'est en rapportant maintenant chez Bacon successivement ses deux conceptions particulières de la Philosophie et de la Théologie aux conceptions concordantes et discordantes de l'époque, que nous verrons à la fois comment cette divergence foncière d'enseignement se confirme et se redouble même de la divergence d'esprit, et comment aussi elle n'est pas sans s'accompagner de réserves et de distinctions qui la tempèrent.

L'idée baconienne de la philosophie et de la méthode philosophique tient tout entière, disions-nous, pour autant qu'on peut ainsi la réduire, dans deux principes dont le second est comme le principe complémentaire du premier, et dans une conséquence. Le grand principe est que la Philosophie est subordonnée à la Théologie, et c'est le principe même de ce qu'on pourrait appeler le « Théologisme médiéval » suivant lequel la sagesse humaine doit servir la sagesse divine, telle une servante sa maîtresse ou suzeraine, — une formule qui eut une belle fortune au Moyen Âge, mais qui datait de loin puisqu'elle avait été employée déjà par Aristote à propos justement des rapports des sciences inférieures à la Théologie (1) et qu'elle avait été mise en pratique par les Pères dans l'édification et le développement du dogme chrétien (2); — d'où, cela va sans dire, et com-

(1) Cf. Baemker : *Die Europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1909. I. V., p. 298.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 39-44. — Cf. S. Augustin : *Enchirid. de Fide, Spe et Charitate*, 3, 5, édit. Gaume, T. VI, 349 A, 353 C; — *De Trinitat.*, Lib. IV, T. VIII 1241 A; — *De Doctrina Christiana*, Lib. I. 41, T. II, 39 A; — Saint Jérôme : *Dialog. adv. Pelagian.*, Lib. I 21. Migne, T. XXIII, 514; — *Epistola*

ment a-t-on pu en douter ! (1), accord de Bacon avec la pensée commune des docteurs de son temps. Mais il y a une certaine marge entre une philosophie dont on dit seulement qu'elle est subordonnée à la Théologie avec, en conséquence, la possibilité d'un certain quant à soi et même d'un quant à soi dûment requis et exploité, et une philosophie dont on dit en plus qu'elle est tout entière ordonnée ou référée à la seule Théologie, avec l'impossibilité en conséquence d'un quant à soi semblable, et l'on peut reprendre en effet comme l'ont fait tant de fois alors les docteurs (2) les deux comparaisons traditionnelles des femmes captives et des soldats de Gédéon (3), d'une manière généreuse ou non pour la philosophie ; il y a Théologisme et Théologisme, et pour lequel opine donc en fin de compte le Docteur Admirable ? Sans doute, — et c'est le principe annexe —, la Philosophie ne laisse pas d'avoir pour lui une certaine individualité, et dans cette mesure, sa pensée comporte un tempérament qu'elle est bien forcée de consentir d'ailleurs sous peine de vouloir tenir une gageure impossible et de donner par surplus dans un des péchés qu'il reproche le plus à la Théologie de son temps : encombrer la Théologie de philosophie : mais cette individualité est toute provisoire (4), et son Illuminisme général n'implique-t-il pas que toute la raison d'être de la Philosophie soit de servir la Théologie (5) ? De telle sorte que son Théologisme nous apparaît aussi foncier qu'il l'était chez ses vieux maîtres, un Robert de Lincoln par exemple, le premier maître séculier de la vieille école franciscaine d'Oxford, école dont aussi bien l'« *Omnia tracto propter theologiam* » du *Communium Naturalium* (6) pourrait être la profession de foi : le Théologisme du Docteur Admirable avec son principe de l'essentielle et exclusive relativité théologique de la Philosophie, n'est

LIII. Migne, T. XXII. 544 — Saint Basile : *Homilia in princip. Proverb.*, édit. Gaume, T. II, pp. 138-141 ; etc...

(1) Comme l'ont fait des « historiens » avec leur Roger Bacon libre-penseur ! Ainsi Reuter : *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. Berlin, 1877, Bd II, pp. 67-86 ; — Pohl : *Das Verhältnis der Phil. zur Theologie bei Roger Bacon*. Neustrelitz, 1893, p. 8.

(2) Cf. la lettre de Grégoire IX mandant le 23 avril 1231 à trois docteurs le soin d'expurger Aristote : Hauréau : *Notices et Extraits de Mss latins de la Biblioth. Nat.*, T. XXI, p. 222 ; cf. Saint Thomas : *Sum. Theolog.*, I, Quaest. LXXXIV, art. 5 ; — *Super Boeth. de Trinit.*, Quaest. II, art. 3 ; — cf. Saint Bonaventure : *In Hexaem.*, Coll. XIX n° 13 ; etc...

(3) L'on s'autorisait aussi de l'exemple de Saint Paul qui, en s'adressant aux Athéniens et à Tite, se référait aux philosophes et auteurs païens. Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 59.

(4) Cf. § I et cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, Seconde partie, Conclusion.

(5) Cf. *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, Première partie, chap. IV : Finalité de l'illumination.

(6) Lib. I, Pars II, p. 95.

pas comme celui du Docteur Angélique lequel fait une part autre à la Philosophie, avec sa conception, moins référée au divin, de la vérité philosophique, encore que Roger Bacon rachète ce passif en quelque sorte ici de son Illuminisme, par un actif autrement compensateur, quand sous la vertu de sa doctrine de l'Illumination, il fait foi aux philosophies païennes pour le service de la foi chrétienne (1).

S'il se distingue de Saint Thomas et de son école par la manière illuministe, et par la mesure, plus radicale, dont il entend et pratique le Théologisme qui lui est commun avec la pensée médiévale, Bacon s'en éloigne davantage encore par la conséquence de son principe, et cette conséquence, nous nous la rappelons, c'est que la Philosophie qui trouve toute sa raison d'être dans la Théologie, y puise sa seule raison d'être définitivement intelligible par la grâce de l'illumination intérieure qui vient nous révéler le sens divin ou spirituel de la vérité, vérité toute littérale et superficielle en conséquence, si physique soit-elle, et justement parce que physique et non mystique, de la créature ; nous avons là en effet un « Spiritualisme » foncier tel que pouvait l'avoir seulement une pensée comme celle du Moyen Age édifiée sur le divin, une sorte d'« Animisme théologique » qui, s'il est caractéristique (moins que le Théologisme précité, parce que moins universel) de la pensée médiévale, n'était bien caractérisé pourtant à l'époque où nous sommes que dans la pensée franciscaine, et nous l'avons assez fait valoir ailleurs déjà (2), pour y revenir : par son idée d'une Philosophie doublement suspendue ainsi à la Théologie, et parce qu'elle n'est que pour elle et parce qu'elle n'est comprise mystiquement que par elle, Roger Bacon rend bien à sa manière (que nous qualifierons mieux encore tout à l'heure) le pur esprit franciscain et s'inspire de la pensée même dont s'inspirait en particulier le Docteur Séraphique de « la Réduction des Arts à la Théologie » et de « l'Itinéraire de l'âme à Dieu ».

Son idée de la Théologie se ramène elle aussi à deux principes dont l'un est le complément de l'autre, et à une conséquence. Si la Philosophie doit servir la Théologie, la Théologie naturellement doit se servir d'elle, et c'est là en effet le grand principe de la méthode théologique pour Bacon : puisqu'elles peuvent être traitées par la raison, et comment ne le pourraient-elles pas avec la finalité de la Providence illuminatrice ? les vérités de la foi doivent être rationnellement traitées, ce qui est la formule même de ce qu'on est convenu d'appeler le « Rationalisme » de l'époque médié-

(1) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Seconde partie, chap. III ad finem.

(2) *Ibid.*, même partie et même chapitre, § II.

vale (1), assez distingué comme cela, la chose va sans dire, du Rationalisme philosophique de la nôtre (2), dès lors qu'il est tout théologique, procédant du Théologisme même du Moyen Age et portant comme devise le « Credo ut intelligam » de Saint-Anselme (3), inspiré de la maxime analogue de Saint-Augustin (4) et de la parole d'Isaïe (5) sur la foi profitant de la raison et profitant aussi à la raison. Aussi bien toute l'histoire de ce Rationalisme se confond elle avec celle du Théologisme et avec elle d'autant plus que le Théologisme est plus illuministe, et c'est dire avec qui Roger se trouve en accord ici et avec qui nous le trouvons en désaccord.

Il ne s'accorde pas avec Albert et surtout avec Thomas dont l'Intellectualisme ne donne pas, il s'en faut, dans ce Rationalisme ; mais il ne se serait pas accordé auparavant avec les « Spirituels » des deux siècles précédents dont l'absolu fidéisme proscrivait qu'on rende raison de la foi et qu'on ait, pour ce faire, foi dans la raison (6), Spirituels que l'on ne peut guère ne pas sentir visés au moins une fois sous sa plume (7) pour autant que ce Spiritualisme outrancier ait été encore de mise à son époque, époque de renaissance et d'adaptation théologique ; il ne se serait pas accordé non plus par la suite avec ces deux grands docteurs franciscains (8), Duns Scot et Guillaume d'Ockam, dont l'enseignement ici sensiblement commun refusait d'admettre — c'est le cas d'Ockam surtout — que la raison pût connaître des vérités de la foi (9), la foi naturellement restant sauve (et justement

(1) Cf. Baumgartner : *Die Philosophie des Alanus ab Insulis* dans *Beiträge z. Geschich. d. Phil. d. Mittel.*, Bd II, Heft 4, p. 27 ; — De Wulf : *Hist. de la Phil. Médiév.*, 1912, p. 198.

(2) Et. Gilson : *Etudes de Phil. Médiévale*. Strasbourg, 1921, pp. 19, 28-29. — C'est ce que n'ont pas compris par exemple Pohl et Reuter.

(3) Cf. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*, Bd I, pp. 272-284 ; — Becker : *Der Satz des hlg Anselms : « Credo ut intelligam » in seiner Bedeutung u. Tragweite* dans le *Philos. Jahrbuch.*, Bd XIX, p. 115 ssq.

(4) *Sermo* 43, 7, 9 : « Intellige ut credas, crede ut intelligas » ; — *Enarr. in Psal. 118, sermo* 18 n° 3 : « Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt quae nisi credamus, non intelligimus. Proficit ergo intellectus noster ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat ».

(5) « Nisi credideritis, non intelligetis », cap. VII v. 9.

(6) Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*, Paris, 1908, pp. 483-485 ; — Endres : *Studien zur Geschichte der Früh-Scholastik* dans le *Philosophisches Jahrbuch*, Bd XXVI, 1913, pp. 84-93 ; — Et. Gilson : *Etudes de Phil. Médiévale*, pp. 31-33.

(7) *Metaphys.*, p. 7.

(8) Dont l'un et l'autre pourtant lui étaient redevables. Cf. P. Duhem : *Etudes sur Léonard de Vinci*. Paris, 1909, Deuxième série, pp. 368 ; 371.

(9) Cf. De Wulf : *Histoire de la Phil. Médiévale*, 1912, pp. 452 et 515.

pour qu'elle fût ainsi sauvée). Il s'accorde avec le Scot du x^e siècle, pour qui la raison est habilitée par les illuminations divines à traiter souverainement les vérités de l'Écriture (1), avec Anselme naturellement du xi^e, qui cherche à démontrer « par des raisons nécessaires » l'Incarnation et la Trinité pour parvenir à « l'intelligence » de ces mystères (2) ; au xii^e siècle surtout avec Abélard dont le rationalisme est si intempérant moins pourtant par absolutisme de doctrine que par excès de méthode (3), et avec les deux grands Victorins Hugues et Richard, pour qui la Trinité se laisse pénétrer par la « ratio Verbo Dei illuminata » (4), avec Saint Bonaventure aussi qui, pour nous en tenir à ce seul nom au milieu du xiii^e siècle, rejette l'absolue indémontrabilité de la Trinité (5) ; et puisqu'à propos de désaccord nous descendions un peu plus l'histoire, pourquoi, à propos de l'accord, ne relèverions-nous pas le nom du Docteur illuminé, Raymond Lull, dont la pensée est si apparentée par ailleurs encore avec la pensée baconienne (6), sans oublier plus tard le Cardinal Nicolas de Cuse (7), malgré sa « docte ignorance », et au seuil de la Renaissance, un des disciples de Raymond Lull, Raymond de Sabunde (8) ? L'on songera peut-être aussi, dès lors qu'il s'agit d'une interprétation rationnelle de la vérité révélée au rationalisme arabe du Kalam Mo'tazilite (9) et surtout des falâcifa dont les plus typiques sont ici Avicenne (10) et principalement Averroës (11) ; mais pour ce qui concerne Averroës tout au moins, nous ne voyons pas, tout compte fait (12), de filia-

(1) Cf. Jacquin : *Le rationalisme de J. Scot* dans *Revue des Sciences phil. et théolog.*, 1908, pp. 745-6 ; — Et. Gilson, *Op. cit.*, p. 7.

(2) Cf. Heitz, *Op. cit.*, p.

(3) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, pp. 190-198 ; 262 ; — Endres : *Geschichte des mittelalt. Phil. im christ. Abendl.* München, 1908, p. 50 ; — Ligeard : *Le Rationalisme de P. Abélard* dans *Recherches de Sciences Relig.* n° 4, 1911.

(4) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, pp. 283 ; 317-318.

(5) Cf. Heitz, *Op. cit.*, p. 115 ; — cf. Et. Gilson : *Etudes de Phil. Médiévale*, pp. 92 ; 100.

(6) Cf. De Wulf : *Hist. de la Phil. Médiévale*, 1912, p. 502.

(7) Cf. Vansteenbergh : *Le Cardinal Nicolas de Cuse* (1401-1464), Lille, 1920, p. 381 ; — cf. De Wulf, *Op. cit.*, p. 557.

(8) Cf. De Wulf, *Op. cit.*, p. 555.

(9) Cf. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909, pp. 65-66.

(10) Cf. Gauthier, *Op. cit.*, p. 170.

(11) Cf. Gauthier, *Ibid.*, pp. 180-182 ; — cf. De Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1908, pp. 175-176.

(12) C'est-à-dire compte fait de la ressemblance qu'il faut reconnaître en effet entre les deux pensées (identité de science et de foi en vertu de l'illumination divine), ressemblance pourtant compensée par des différences fondamentales, car tandis que pour R. Bacon la philosophie consiste essentiellement à exposer le sens littéral de l'Écriture, et la Théologie, à l'interpréter

tion sur ce point entre la pensée baconienne et la sienne comme l'on ne saurait en voir d'ailleurs entre la pensée correspondante de Saint-Thomas et celle du grand commentateur arabe d'Aristote (1), et il faut bien remarquer surtout que la pensée des Arabes à laquelle on réfère ainsi la pensée baconienne est celle des Arabes mieux connue maintenant par les modernes, et non celle des Arabes, celle d'Averroës en particulier, telle que la connaissaient Roger Bacon et son temps.

Toutes ces concordances et discordances de pensée pourtant ne mettent pas Bacon au juste point de l'histoire qu'autant que l'on se rappelle les réserves de son Rationalisme pour sauver la transcendance définitive des vérités de la foi ; c'est justement l'objet de son principe complémentaire de la méthode théologique, et il comporte que si la raison — la raison naturellement de la Sapience Chrétienne — peut, à propos des mystères, savoir qu'ils sont, elle ne peut savoir d'eux ce qu'ils sont sinon d'une façon toute générale, ce qui revient à dire avec un rationaliste comme Hugues de Saint-Victor, qu'ils ne sont pas « secundum rationem », mais bien « supra rationem » (2) ; d'où l'on voit que Roger se rencontre avec tous les rationalistes qui, pour parler des « rationes necessariae » n'en concluent pas la rationalisation exhaustive du dogme, et ces rationalistes sont Anselme, les deux grands Victorins et Abélard lui-même (3), mais qu'il n'est plus avec les rationalistes outranciers qui font de la raison, comme Jean Scot Erigène, l'arbitre de l'interprétation allégorique des Ecritures (4) et qu'il ne serait

et à découvrir le sens allégorique, c'est l'inverse pour Averroës (cf. Gauthier, *op. cit.*, p. 69), ou plutôt les théologiens qu'il range parmi les esprits dialectiques (*Ibid.*, pp. 114-115) sont des hommes d'interprétation moins profonde que les philosophes (*Ibid.*, p. 73 et p. 97).

(1) L'on sait, en effet, que le grand arabisant Espagnol, Miguel Asín y Palacios, a soutenu dans deux ouvrages [*El Averroísmo teológico de Santo Toma*. Zaragoza, 1904 ; — *La Summa contra Gentes y el Pugio fidei*. Vergara, 1905] que la doctrine de saint Thomas dans la question des rapports de la raison et de la foi n'était qu'une imitation de la doctrine correspondante d'Averroës, imitation qui se serait opérée par l'intermédiaire du dominicain arabisant contemporain Raymond Martin, notamment par son traité d'Apologétique *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, opinion contredite par Mandonnet, *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, p. 149, note 1, et *Siger de Brabant, textes inédits*. Louvain, 1911, p. XXVIII] et par Manser : *Das Verhältnis der Glaube und Wissen bei Averroës*, dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*. Bd XXIV, pp. 398-408 et Bd XXV, pp. 9 ssq ; cf. aussi du même son article sur la même question dans la *Revue Thomiste*, 1911.

(2) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 280.

(3) Cf. Grabmann, *Op. cit.*, Bd II, p. 318 ; — Cf. Gilson : *Etudes de Phil. Médiév.*, p. 23.

(4) N'oublions pas, en effet, le rôle qui s'y trouve dévolu aux Pères par R. Bacon et qui leur est reconnu par Jean Scot sous réserve seulement de la ratification rationnelle.

plus avec le Raymond Lull de ce Théosophisme intégral suivant lequel la raison peut et doit tout démontrer des mystères divins (1).

Ce n'est pas tout : ce rationalisme à première vue si absolu dont l'envergure connaît pourtant des limites, se trouve avoir chez Bacon une allure bien caractérisée, et c'est cette allure qu'il nous faut relever pour situer mieux encore dans l'histoire le Docteur Admirable et sa doctrine du savoir. La conséquence précisément du grand principe de sa méthode théologique va nous édifier sur ce point. Si traitée par la Philosophie, la Théologie jouit d'un lustre et d'une splendeur que nous connaissons dans l'ordre de l'explication et que nous aurons à connaître dans l'ordre de l'application pratique (2), n'est-ce pas en définitive parce que la Philosophie s'appelle pour Bacon la Perspective, les Mathématiques, la Science Expérimentale, etc..., et non la grammaire, la dialectique et la rhétorique, les trois arts du Trivium qui sont bien les plus viles de ses parties, — et donc en raison de l'Expérience qui nous donne la vérité de la nature ? et n'est-ce pas, d'autre part, parce que la Philosophie c'est pour lui tout l'ensemble des philosophes de la Gentilité, chrétiens avant le Christ, — et donc en raison de la Tradition qui nous donne la vérité de toute la littérature humaine ? N'est-ce pas parce que la Philosophie des Chrétiens, la Sapience Chrétienne, ajoute à tous ces documents de l'histoire de la pensée profane ceux de l'étude des Pères et le trésor surtout du Texte sacré, et, d'autre part, à ces données de l'expérience naturelle, celles de l'expérience surnaturelle de l'illumination, — et donc en raison de l'Exégèse patristique et biblique, et de l'Expérience de l'illumination intérieure ? Quatre points par lesquels la Théologie baconienne s'oppose à la manière dialectique d'Abélard et de son école, pour continuer et accuser à l'époque, à sa façon, la façon franciscaine (3) et tout particulièrement des franciscains d'Oxford (4), la manière de l'école Victorine (5) et de certains sommistes encore de la fin du xii^e siècle et du commencement du xiii^e (6), points grâce auxquels le Docteur Admirable

(1) Si c'est bien la pensée de Raymond Lull, cf. Probst. *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lull*. Toulouse, 1912, p. 115.

(2) Cf. chap. III.

(3) Cf. Endres : *Die Geschichte der mittelalt. Philosophie*, etc. München, 1908, pp. 93-94.

(4) Comme Barthélemy l'anglais, Jean de Galles, Thomas Docking (cf. Hugo Höyer : *Roger Bacon Hylemorphismus als Grundlage...* etc., dans *Jahrb. f. Phil. und spek. Theol.*, Bd XXV, pp. 400; 405; — A. G. Little : *The grey Friars at Oxford*, Oxford 1892, p. 37, note 1), pour ne pas citer ceux auxquels se réfère tant de fois R. Bacon comme à ses grandes autorités.

(5) Cf. Grabmann : *Gesch. d. schol. Methode*, Bd II, p. 383; — Cf. Mignon. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1895, t. I, pp. 115; 139; 177; t. II, pp. 351-395.

(6) Cf. Grabmann : *Ibid.*, p. 476.

entend bien qu'elle s'oppose à la manière dont il voit, à sa grande indignation, traiter la Théologie par des théologiens ses contemporains. Son rationalisme théologique est d'esprit éminemment positif, parce que sa Théologie veut être positive, positive au double sens moderne du mot d'étude historique et d'étude expérimentale, et chaque fois doublement puisque toutes les ressources de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, et toutes les ressources de l'expérience extérieure des sens et de l'expérience intérieure de l'illumination concourent à édifier la sagesse chrétienne, et c'est pourquoi au milieu d'une époque où il trouve ses voies déjà préparées et même en plein milieu d'un siècle où l'on peut voir, à l'unisson de la sienne, l'œuvre d'un Saint-Bonaventure (1), il fait figure si originale en cherchant à ramener la science sacrée, des nuées de la dialectique, à la réalité des choses et à la vérité des textes, et en s'efforçant de lui faire toucher le plus directement possible à la fois ciel et terre, par l'humanisme chrétien et la double expérience, physique et mystique, qui l'inspirent.

L'intérêt historique pourtant de cette Sagesse chrétienne que nous avons vue procéder chez Bacon de la façon dont il a compris les rapports de la raison et de la foi, sous l'inspiration de sa doctrine de l'illumination divine, n'est pas encore épuisé, et le médiéviste a dû certainement, au cours de notre bilan trop rapidement totalisé, se poser plusieurs fois une question à laquelle il nous faut si possible répondre maintenant pour conclure.

Pour peu en effet que l'on soit familier avec l'histoire de l'époque, l'on connaît les grandes luttes qui agitaient alors l'Université de Paris depuis longtemps déjà, telles les luttes scolaires de nationalités depuis 1229, ou pour longtemps encore, telles les luttes professorales de prérogatives et de doctrines entre réguliers jusqu'en 1283 ou de privilèges entre séculiers et réguliers jusqu'en 1290, et au milieu de ces luttes, depuis les environs de 1250, un peu après sans doute, le traité d'Albert sur l'unité de l'intellect datant de 1256 (2), le grand conflit averroïste qui battait son plein au temps même de la composition de l'*Opus Majus* puisque Siger de Brabant entraît en lice en 1266-1267 et que Saint Thomas a écrit son traité « De unitate intellectus contra averroïstas » en 1269, conflit qui devait se terminer par les deux condamnations de 1270 et de 1277. En soi, réserve faite de ressemblances graves

(1) Cf. *In Hexaemeron*, Collat. XVII, nos 21; 24; — Collat. XIX, nos 6; 7; 10; 14. Opera édit. Quaracchi. T. V, pp. 412-413; 421-422.

(2) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, pp. 59-62.

qui étaient dues chez elle à l'influence d'Averroës (1) et pouvaient lui donner un air suspect d'averroïsme, la pensée de Roger Bacon était opposée à celle des averroïstes latins, qui proclamaient la déchéance de l'autorité et le primat absolu de l'évidence rationnelle (2), l'inexistence de la liberté en Dieu (3) et dans l'homme (4), l'existence d'un monde coéternel à Dieu (5), un Dieu qui est fini (6) et ne connaissant pas les particuliers (7) ne saurait donc être une providence (8), l'individuation par la matière (9) et l'insupportabilité foncière de la matière comme pure puissance (10), la non immortalité personnelle de l'âme (11), etc..., autant de contre-vérités pour le Docteur Admirable dont en particulier le souci était grand de ne pas compromettre sa doctrine de Dieu intellect agent des âmes avec la doctrine de l'âme intellectuelle unique (12) et de mettre hors de cause la liberté humaine aux prises avec le déterminisme sidéral (13), — sans compter que son hylémorphisme fondamental était inconciliable avec la théorie averroïste de la matière, et que son expérimentalisme foncier, bien accordé à son hylémorphisme, répugnait à voir la vérité dans le seul monde des concepts, et dans la seule logistique, le moyen de la trouver. Mais en fait, Roger Bacon, au lieu de continuer seulement l'enseignement traditionnel dans la question des rapports de la raison et de la foi, et de s'opposer seulement à l'opinion nouvelle de Saint Thomas, opinion moyenne et tempérée, n'opposait-il pas sa pensée, si radicale ici malgré ses réserves, à la pensée, absolument radicale, ou crue telle, dans le sens opposé, d'Averroës et des averroïstes, de telle sorte qu'opposé comme il entendait l'être par tant de points à Saint Thomas, il serait finalement ici

(1) C'est à l'influence d'Averroës, en effet, qu'est due chez Bacon son insistance à proclamer (« *salva libertate* », croit-il) la détermination par les astres des choses sublunaires, de notre corps en particulier et, par notre tempérament, de notre âme (Cf. Denifle-Châtelain, *Chartul. Univ. Paris.*, I, pp. 543 ssq, les propositions condamnées en 1277, nos 21, 142, 161-162, 206-207), son idée des grands cycles historiques et son horoscope des religions (*Ibid.*, nos 6, 143), sa croyance à la toute-puissance de la Magie (*Ibid.*, nos 33, 167), et en particulier l'efficacité merveilleuse du regard (*Ibid.*, n° 112).

(2) *Ibid.*, nos 16 et 37.

(3) *Ibid.*, nos 51 et 52.

(4) *Ibid.*, nos 131; 135 et 136; 159; 163.

(5) *Ibid.*, nos 28; 45; 58.

(6) *Ibid.*, nos 29 et 62.

(7) *Ibid.*, n° 42.

(8) *Ibid.*, n° 50.

(9) *Ibid.*, n° 191.

(10) *Ibid.*, nos 195; 203.

(11) *Ibid.*, nos 41; 148.

(12) Cf. *L'Expérience mystique chez R. Bacon*. Seconde Partie, chap. I, § II.

(13) *Ibid.*, Première Partie, chap. III.

avec lui combattant dans le même camp contre les mêmes ennemis sinon sous le même drapeau et avec les mêmes armes, et qu'avec sa doctrine de l'unique Sapience, opposée alors de front à celle dite alors (1) de la double vérité, il serait déjà une façon de Raymond Lull avant l'apparition du grand franciscain de Majorque (2), se réhabilitant ainsi singulièrement auprès de certains historiens qui ne sauraient plus vraiment le tenir autant pour suspect, dès lors qu'il mène le bon combat aux côtés d'un Docteur comme Thomas d'Aquin qui devait être sacré Docteur de l'Ecole et de l'Eglise.

La question, comme on le voit, n'est pas sans intérêt pour l'histoire : l'historien peut-il y répondre ?

Sans doute, Roger Bacon n'était pas Docteur en Théologie (3), et simple maître ès arts n'avait pas à traiter comme un théologien professionnel la question des rapports de la raison et de la foi, et à donner « ex cathedra » la formule de la réponse ; n'empêche pourtant que cette question était pour lui d'un intérêt capital, s'il est vrai, comme nous le montrerons (4), que sa doctrine d'un Savoir synthétique avait sa raison d'être dans son impérialisme religieux dont elle était comme l'outil d'action ; mais précisément pour cela, la doctrine de la Sapience chrétienne ne s'en opposait que plus à la pensée averroïste des deux vérités, expédient commode pour déjouer les foudres de l'autorité, énerver la morale et propager les pires erreurs, si l'on peut croire à l'existence probable d'un averroïsme populaire à côté de l'averroïsme scolaire (5) : d'où la première présomption en faveur d'un Roger Bacon qui dresse sa doctrine d'une seule et même vérité contre la doctrine de la double vérité de l'averroïsme, — radicalisme contre radicalisme. Il y en a une seconde : Augustiniste comme il était, Bacon ne composait qu'à bon escient avec Aristote, et il ne pouvait donc guère que s'opposer de front au commentateur radical du Stagyrite, auquel il préférait Avicenne (6), sans aller pourtant jusqu'à confondre comme d'autres Augus-

(1) L'on sait par qui : non par les averroïstes, mais par leurs adversaires. Cf. Et. Gilson : *La doctrine de la double vérité*, dans *Etudes de Phil. Médiévale*. Strasbourg, 1921, pp. 51-69.

(2) Cf. De Wulf : *Histoire de la Phil. Médiévale*, 1912, p. 502 ; — Cf. Probst : *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lull*. Toulouse, 1912, pp. 132 ssq.

(3) Cf. A.-G. Little : *On Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, p. 6.

(4) Chap. III.

(5) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, pp. 103-104 ; 193-194.

(6) *Op. Tert.*, p. 78 ; — *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch...* Bd XXV, pp. 281-282.

liniens, et naturellement les Averroïstes, le Commentateur et le Maître (1). De fait, nous avons remarqué déjà qu'il ne se référerait point, sinon d'une façon insignifiante, à l'autorité d'Averroës dans la seconde partie de l'*Opus Majus*, ou s'il venait à parler de lui au passage correspondant de l'*Opus Tertium*, nous avons noté qu'il en parlait comme d'un exégète restant coi comme s'il sommeillait ou balbutiant des paroles discordantes, deux passages dans lesquels il s'agit de la thèse de Dieu intellect agent de nos âmes ; mais précisément cette thèse est un des fondements mêmes de la doctrine du savoir synthétique, pour autant que cette doctrine se fonde sur la thèse de l'illumination lorsque celle-ci est en mal d'ajustement, quant au vocabulaire du moins, avec la philosophie nouvelle, car elle a un autre fondement et autrement autorisé, Saint Augustin. Voilà donc Roger Bacon qui s'oppose aux réticences et contradictions de l'Arabe, parce qu'elles ne servent pas sa thèse de l'illumination divine dont toute la raison d'être est de servir la doctrine de la Sapience unique : que sera-ce quand il s'agira de l'enseignement exprès d'Averroës, et il le rencontrera dans les *Communia Naturalium* à propos de la fameuse théorie de l'unité de l'âme intellectuelle qui compense bien et au-delà chez le Docteur les timidités du Commentateur : c'est la pire et la plus perfide des hérésies, — et pourquoi ? parce que les Averroïstes cherchent à dissimuler leur erreur en prétendant qu'on ne pouvait enseigner autre chose par la seule raison philosophique ; par la foi seulement on pouvait tenir le contraire, de telle sorte qu'une proposition et la proposition contraire pouvaient être vraies d'une double vérité, — ce qui est le plus méprisable mensonge (2).

Nous avons mieux pourtant, croyons-nous, que sa pensée ainsi présumée : l'expression même qu'elle prend dans des formules justement contraires aux formules Averroïstes et dont l'une même est contraire à la formule où l'évêque de Paris avait condensé le blasphème des deux vérités. Que disait en effet l'Averroïsme latin d'alors ? Entr'autres choses, qu'il n'y a pas d'état plus excellent que de vaquer à la philosophie (3), qu'il n'y a de sages que les philosophes et que les seuls philosophes du siècle sont donc les seuls savants (4), qu'il ne faut croire à rien qui ne soit évident ou qu'on ne ramène à l'évidence par la démonstration (5), que toute question raisonnable est donc justiciable de la philosophie qui doit connaître de tout (6),

(1) Cf. Mandonnet, *Op. cit.*, p. 156.

(2) *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, édit. Höver, dans *Jahrbuch...* Bd XXV, pp. 281-282.

(3) *Chart. Univ. Paris.*, Loc. citat., n° 40.

(4) *Ibid.*, n° 154.

(5) *Ibid.*, n° 37.

(6) *Ibid.*, n° 145.

que la théologie ne fait rien savoir de plus et de mieux (1), que la religion chrétienne empêche d'apprendre (2), que ses dogmes sont des fables et des erreurs comme ceux des autres religions et qu'il en est de même des raisonnements de ses théologiens (3), etc..., alors que pour Roger Bacon la philosophie par elle-même est vide et vaine, — elle ne vaut pas « secundum se » une heure de peine, — qu'il n'y a de sage que le théologien et que si les philosophes païens ont été de si grands sages, c'est qu'ils ont été des théologiens chrétiens avant la lettre, qu'il faut commencer par croire avant de savoir et que l'obéissance à l'autorité est le premier pas obligé de la méthode, que la foi illumine non seulement dans la connaissance des choses spirituelles, mais aussi dans la connaissance des mystères naturels, que la religion chrétienne détient donc la clef de toute intelligibilité, que ses dogmes l'emportent par leur transcendance sur l'enseignement des autres religions, etc..., en bref, qu'il n'y a pas de vérité qui vaille en dehors et contre la vérité de la Sainte Ecriture (4), ce qui est l'antithèse même de la formule anathématisée par Tempier dans le prologue de la condamnation, « quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis Gentium damnatorum » (5). Les maximes de Bacon tombaient juste s'il visait la doctrine averroïste des deux vérités, et nous comprendrions mal qu'il ne l'eut point eue en vue, en insistant autant et sous cette forme sur cette idée d'une vérité à triple titre unique, lui qui écrivant au Pape pour une réforme de l'Eglise par les études, était l'homme dont la pensée était l'une des plus engagées dans celle du temps : comme il nous paraissait bien (6) avoir écrit sa première partie de l'*Opus Majus* contre l'autorité, à ses yeux usurpée, des grands docteurs de son époque, il nous paraît bien dans la seconde partie de cet *Opus* avoir écrit lui aussi, avec deux de ces grands docteurs cette fois, son traité « De unitate Sapientiae contra Averroïstas », et il est piquant alors de remarquer qu'après avoir en somme vaincu avec Thomas en 1270, il se trouva compris avec lui dans la condamnation de 1277 non pour les mêmes thèses sans doute, mais tous deux pour des thèses qui sentaient, de l'avis du moins d'Etienne Tempier, leur Averroïsme, Roger Bacon pour ses thèses déjà nommées de la détermination des choses sublunaires par les influences sidérales, de l'horoscope des religions et de la toute puissance de la Magie, Thomas d'Aquin pour ses

(1) *Ibid.*, n° 153.

(2) *Ibid.*, n° 175.

(3) *Ibid.*, n°s 152; 174.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 37.

(5) *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

(6) Cf. Chapitre précédent.

thèses fameuses entr'autres de l'individuation par la matière et de la dépendance de l'intelligence, dans la qualité de ses opérations, à l'égard de conditions corporelles ou encore de l'intime dépendance de la volonté à l'égard de la raison (1).

L'on objectera que la pensée des Averroïstes sur les rapports de la raison et de la foi et la théorie des deux vérités n'étaient pas la pensée et la théorie véritable d'Averroës dont au contraire la doctrine enseignait l'accord de la Philosophie et de la Religion (Religion n'est pas pour Ibn Rochd synonyme de Théologie), accord fondé sur la parole du Coran qui prescrivant de philosopher ne peut commander que ce qui est conforme à la vérité religieuse (2), en sorte que la position serait sensiblement la même de Roger Bacon et d'Averroës : de même que pour celui-ci Philosophie et Religion ne sauraient qu'être harmoniques parce que c'est Dieu, par l'intermédiaire de ses Prophètes, qui a prescrit l'étude de la Philosophie dans le Livre par excellence, le Coran, de même pour celui-là la vérité philosophique et la vérité théologique ne sauraient s'opposer parce que c'est le même Dieu inspirant les Philosophes, qui a inspiré les Prophètes et révélé l'Écriture. Sans doute, mais faut-il répéter qu'il s'agit là d'un Averroës tel qu'il est connu par les médiévistes arabisants modernes, et non pas d'un Averroës tel que le connaissaient les philosophes médiévaux, et nous ajoutons, à leur excuse, qu'ils n'étaient pas sans raison en mettant sur le compte d'Averroës une doctrine de la double vérité, rendue possible vraiment par la pensée singulière du Maître Arabe en la matière (3), pensée, remarquons-le bien, qui pour être rapprochée ainsi de la pensée correspondante de Bacon, ne s'en éloigne pas moins sur ce point fondamental de la raison, pour l'un, supérieure (et de deux degrés) à la foi, et de la foi, pour l'autre, supérieure à la raison. Que si la pensée averroïste n'a jamais même été celle d'une double vérité, les uns parmi les averroïstes, tel Siger de Brabant, tenant pour la Vérité les vérités de la foi qu'ils mettaient au-dessus des conclusions de la raison, non qualifiées par eux de vérités (4), les autres au contraire, mais encore inconnus bien qu'ils aient certainement existé, tenant pour vérités les seules vérités rationnelles, alors Roger Bacon n'a fait, dans l'hypothèse du sens anti-averroïste de sa doctrine de la vérité unique, que colla-

(1) Cf. Mandonnet, *Op. cit.*, pp. 231-232.

(2) Cf. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie*. Paris, 1907, p. 108.

(3) Cf. Gauthier : *Ibid.* Conclusion.

(4) Quand R. Bacon s'en prend à la doctrine de l'unité de l'âme intellectuelle de Siger, il cite l'astucieux procédé par lequel les averroïstes cherchent à pallier leur erreur, mais il le cite de telle manière qu'il semble bien comprendre que pour ses adversaires la doctrine opposée soit hors de cause parce qu'elle est

borer avec de glorieux contemporains à la fiction d'un averroïsme qu'il fallait bien, en lui prêtant la doctrine des deux vérités, réduire à l'absurde, pour le réduire (1). — L'on objectera peut-être aussi certain passage d'un fragment édité sous le nom de *Métaphysique* (2) où l'on peut lire entr'autres maximes, sous la plume de Roger Bacon, une sentence comme celle-ci : ce que l'inspiration ou l'illumination et par conséquent la foi qui reçoit d'elle ses données, nous fait avoir, la raison ne nous le fait pas savoir ; bien mieux, non seulement elle ne nous le fait pas affirmer, mais elle nous le fait nier, et il faut qu'il en soit ainsi (3). Le docteur de l'unité imprescriptible du savoir se serait-il donc ici déjugé ? Nous ne le croyons pas le moins du monde ; il veut simplement établir la transcendence des vérités révélées, et il met donc en valeur devant l'éminente dignité de ces vérités, l'insuffisance et l'indigence de la raison naturelle, qui déficiente et viciée comme elle est ne peut ni ne doit par elle-même s'élever à elles (4) : il s'agit de la philosophie non référée à la foi et il n'est pas étonnant qu'elle soit opposée à elle, mais alors elle est « creuse », « vaine », « fausse » et « futile », et ce n'est point là quelque chose de la doctrine condamnée des deux vérités, tout au contraire ; nous relevons la même idée chez Saint Bonaventure (5), et tous deux ne font en somme que reprendre et paraphraser la parole fameuse de Saint Paul : « Veritas Dei, stultitia mundi ».

Il reste donc qu'il est bien possible, probable même, qu'avec sa thèse de l'unité du savoir, Roger Bacon ait pris position contre Averroès et l'Averroïsme, mais nous nous garderons bien d'aller au delà d'une telle vraisemblance, quand cette doctrine de la Sapience Chrétienne est assez significative déjà comme cela, dans l'histoire des rapports de la raison et de la foi. Si elle ne tient pas contre le faux rationalisme des Averroïstes

celle de la foi : « Palliant ergo errorem suum quando artantur dicentes quod per philosophiam aliter non potest dici, nec per rationem potest haberi aliud, sed per solum fidem ». *Comm. Natur.*, Lib. I, Pars IV, édit. Höver dans *Jahrbuch...*, p. 302.

(1) Et. Gilson : *Art. cit.*, dans *Etudes de Philosophie médiévale*, p. 68.

(2) *Metaphysica seu de viciis contractis in studio Theologiae*, éd. Steele, p. 37. — Ce fragment appartient bien, en effet, à la *Métaphysique* dont le manuscrit entier aurait été découvert à La Vaticane. Cf. A.-G. Little : *Roger Bacon's Works*, dans *Bacon Essays*. Appendix, p. 407.

(3) « Quapropter oportet ut sic illud quod adipisci faciat inspiratio, [sit] cujus comprehensio non est in potentia nostrarum rationum ; amplius, non illud tantum, imo quod nostrae rationes negant... ».

(4) *Op. Maj.*, II, p. 385. — Cf. *L'Expérience mystique chez R. Bacon*. Première Partie, chap. II.

(5) *In II Sentent.*, Dist. XXX, art. 1, quaest. 1 : « Ratio prout iudicio proprio relicta est, potius discordat veritati catholicae quam concordat ». Il est à remarquer que Saint-Thomas tient le contraire.

que la vérité de la raison ne saurait être affirmée qu'aux dépens de la vérité de la foi (1), au moins tient-elle contre le faux mysticisme des Spirituels (2) qu'on ne saurait célébrer la vérité de la foi aux dépens de la vérité de la raison, à laquelle justement il faut faire crédit — un crédit facile avec une raison prise dans le réseau des illuminations divines — pour le plus grand profit de la croyance religieuse, et il se trouve qu'en fusionnant ainsi au bénéfice de la Théologie, Philosophie et Théologie arrivent fatalement à se dégager et à se séparer de plus en plus au profit de la Philosophie, car rien qu'à s'exercer et à donner ainsi à sa fonction de servante [nous n'oublions pas, cela va sans dire, l'apport à elle fourni par l'Aristotélisme nouveau et l'apport surtout de plus en plus fourni des sciences expérimentales (3)], la Philosophie prend conscience croissante de son royaume propre et des moyens de la régir. En sorte que ce mouvement de séparation entre la Philosophie et la Théologie viendra incomparablement moins de la réaction de la Théologie, donc de l'esprit de foi en quelque sorte, contre la Philosophie, que de l'action même de la raison, donc de la foi en quelque sorte à l'esprit de moins en moins patient de sujétion et de compétence théologiques, par sentiment de plus en plus aigu de ce que doit être la rigueur démonstrative et par expérience de plus en plus vérifiée qu'à cette rigueur satisfait en fait de plus en plus sa propre vertu : si le Rationalisme médiéval n'est pas le Rationalisme moderne, le Rationalisme moderne sécularisé n'est point sans procéder du Rationalisme chrétien médiéval (4), et l'on comprend avec quelle puissance singulière, des esprits qui en avaient agi ainsi déjà avec la raison allaient préparer le grand mouvement de la Renaissance à la fin du x^e siècle, une époque où l'esprit humain ayant à choisir entre le règne de Dieu dans la spéculation d'une part, et d'autre part entre l'homme revivant avec une richesse inconnue encore dans les œuvres de l'antiquité et dominant au

(1) Brusadelli est plus catégorique dans un article commémoratif du VII^e centenaire de Roger Bacon, dans la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* : An. VI, Fasc. 6, p. 497, note 4 et p. 499 : *Ruggero Bacone nella storia*.

(2) Et alors Roger Bacon ne serait-il pas un franciscain promoteur des études dans l'ordre de Saint-François d'abord, avant de les promouvoir pour toute l'Eglise ? L'on connaît le débat entre franciscanisans, et les avatars de Saint-Bonaventure, qui eut lui-même à se défendre contre les franciscains absolus.

(3) C'est en effet la science expérimentale qui a rendu, croyons-nous, largement possible et surtout fructueuse cette critique des points par où Philosophie et Théologie se touchent, — ce que certes n'attendait point l'expérimentateur mystique, Roger Bacon.

(4) Cf. Et. Gilson : *Le sens du rationalisme chrétien; La servante de la Théologie; La doctrine de la double vérité; La signification historique du Thomisme*, dans *Etudes de Phil. Médiévale*. Strasbourg, 1921, pp. 1-125; — Cf. du même : *Histoire de la Phil. au Moyen Age*. Paris, 1922, passim et particul. T. II, pp. 9-12; et chap. V.

surplus de mieux en mieux la nature, opta pour l'homme et la nature le plus possible en dehors de Dieu, — le plus possible car, dira Pascal (1), « la Philosophie conduit... à la Théologie, et il est impossible qu'il en soit autrement, quelle que soit la vérité que l'on traite, puisque la Théologie est le centre de toute vérité », Leibniz ajoutant après lui (2) : « La raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, et leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu », deux pensées bien médiévales et tout particulièrement baconiennes.

(1) *Pensées*. T. I, p. 288, édit. Renouard.

(2) *Essais de Théodicée. Discours de la conformité de la raison et de la foi*, § 39.

CHAPITRE III

Le Savoir et la Cité chrétienne

Toute cette étude du savoir et de la méthode du savoir ne nous tient pas quittes encore avec la pensée de Roger Bacon, et c'est le moment de renvoyer à son idée utilitariste de la vérité (1), une conception que l'on n'a pas oubliée après des formules comme celle-ci « qu'en toute chose il faut apprécier avant tout, ce qui a pour nous de l'intérêt » (2) et après maintes références plus ou moins directes à elle au cours de notre exposé de l'illumination divine (3). Rappelons seulement que le savoir est susceptible de deux considérations : une dite absolue quand il est étudié et prisé pour lui-même, une dite relative quand il est étudié et prisé pour son rendement opératif et pratique (4), et celle-ci l'emporte sur celle-là comme la fin l'emporte sur le moyen, de sorte que la science, pour spéculative qu'elle soit et soit appelée, lorsqu'elle explique, peut être dite en définitive un art (5). La Sagesse humaine en conséquence n'a pas seulement de valeur parce que ses vérités servent à l'intelligibilité des vérités théologiques, mais parce que ses « œuvres de sagesse » servent directement le règne du Christ dans le monde et en dehors du monde chrétien, et cette seconde valeur a plus de prix que la première (6) ; il en est de même de la Sagesse divine (7) : toute éminente qu'elle soit par sa noblesse et dignité propres auxquelles viennent rendre hommage les disciplines philosophiques, elle n'est pas une finalité sans fin,

(1) Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. I, § I, p. 27.

(2) *Op. Tert.*, p. 19 : « Ante omnia utilitas cujuslibet rei consideranda est »....

(3) Ainsi : *L'Expérience mystique... chez R. Bacon*, Première partie, Chap. III, § II ; chap. IV, etc...

(4) Deux termes, nous le répétons, qui ne sont pas équivalents chez Roger Bacon. Cf. *Compend. Phil.*, p. 397.

(5) *Op. Tert.*, p. 17 ; — *Hist. Review*, p. 501.

(6) *Op. Maj.*, I, p. 238 ; — *Hist. Review*, pp. 499 ; 503.

(7) *Hist. Review*, p. 509.

et elle vaut encore plus parce qu'elle préside au gouvernement intérieur de la société chrétienne et qu'elle en promouvoit le règne extérieur. Ce sont ces deux fonctions justement, doubles chacune à leur tour (1), que nous allons étudier maintenant dans le savoir, et leur étude nous amènera, pour conclure, à l'exaltation de la société amendée et pacifiée sous l'égide de la Papauté, c'est-à-dire à l'apothéose de la Chrétienté.

§ I. — LE RÉGIME INTÉRIEUR DE L'ÉGLISE

Toute la pensée de Roger Bacon peut se ramener ici, — car il faut bien la résumer, — à ces trois points auxquels s'adjoint, après la considération de l'état de droit, la considération de l'état de fait dans l'Eglise.

Premier point : c'est par le pouvoir de la science que la Cité doit être gouvernée. Si la Cité en effet doit être gouvernée, c'est pour arriver à ses fins, et ces fins sont le bien temporel (santé, fortune, concorde, etc...) pour la société civile, et le bien spirituel du salut pour la société religieuse (2). Or de ces fins, les moyens les plus utiles, que dis-je ! les moyens nécessaires sont les moyens fournis par la science (3); rappelons seulement, pour éviter les redites, la puissance merveilleuse du savoir pour produire l'élixir de vie (santé) ou la transmutation des métaux (fortune) ou encore le bien moral de la vertu. Le régime intérieur de la Cité est donc un régime sapientiel et voilà notre Bacon, avant Auguste Comte avec lequel on a tenu absolument à le comparer (4), héraut du gouvernement scientifique de la société : lequel, et comment en le comportant, les deux sociétés, religieuse et civile, se comporteront-elles ? C'est le second point qui va nous le dire.

(1) Combien Roger Bacon n'a-t-il pas répété cette quadruple finalité sapientielle : *Op. Maj.*, III, p. 1* ; 26 ; 34 ; 80 ; 115* ; — *Op. Maj.*, I, p. 97 ; 238 ; 253* ; 392 ; — *Op. Maj.*, II, p. 220* ; — *Op. Tert.*, p. 3* ; 4* ; 6 ; 17 ; 20* ; 58 ; 82 ; 88* ; — *Comp. Phil.*, p. 395* ; — *Hist. Review*, p. 499 ; 501 ; 503 ; 509 !, — quel mot qui devient sous sa plume parfois quintuple (cf. textes*) par l'adjonction de l'utilité de la Philosophie à l'étude de la Théologie, toutes finalités qui sont bien les fruits de cet arbre du savoir dont il considère successivement les branches, les rameaux, les feuilles et les fleurs : *Op. Maj.*, III, p. 39 ; 40 ; 62 ; — *Op. Tert.*, p. 4 ; — *Hist. Review*, p. 508.

(2) *Compend. Phil.*, p. 395.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 1 : « Sapientiae perfecta consideratio consistit... quomodo ad omnia comparetur ut per eam modis congruis dirigantur ; nam per lumen sapientiae ordinatur Ecclesia Dei, respublica fidelium disponitur... » ; — *Ibid.*, p. 34 : « Cum respectu Ecclesiae Dei ac reipublicae fidelium... (philosophia) utiliter ac magnifice possit adjuvare... » ; — *Op. Tert.*, p. 4 : « Sapientia utilis ac necessaria reipublicae fidelium dirigendae... », etc. — Cf. *L'Expérience physique chez R. Bacon*, Introduction.

(4) J.-H. Bridges dans son Introduction à l'édition de l'*Opus Majus*.

Il est catégorique : comme il n'y a en fait de science qu'une seule Sapien-
 pience parfaite contenue dans les Saintes Ecritures, c'est par elle et par elle
 seule que le monde doit être régi (1); le régime sapientiel de la Cité sera en
 conséquence un régime théocratique, et la politique de cette théocratie chré-
 tienne sera une politique tirée de l'Ecriture Sainte. Entendons bien : l'Ecri-
 ture qui avec la Théologie contient toute la Philosophie, contient aussi tout
 le Droit Canon, et c'est la tâche de la Philosophie et du Droit Canonique de
 l'expliquer (2). Nous le savons assez pour la Philosophie et quant au Droit
 Canon, est-il vraiment autre chose que l'explication de la volonté de Dieu
 dans les Saintes Lettres (3) ? et l'Eglise du Nouveau Testament peut-elle
 être régie autrement que celle de l'Ancien, autrement que par la Loi divine
 entendue et pratiquée par celle-ci dans son sens littéral, et comprise et pra-
 tiquée par celle-là en son sens spirituel, pour autant qu'il s'agit du moins
 des préceptes de l'ancienne Loi qui demeurent dans la nouvelle (4) ? Et
 donc souveraineté absolue de l'Eglise dans son domaine propre spirituel :
 premier principe. Mais de même que la Philosophie doit être subordonnée
 à la Théologie qu'elle doit servir, telle une servante sa maîtresse, de même
 le Droit civil, partie [quand il est le Droit civil dit scientifique, car il y a
 un Droit civil dit mécanique, lequel ne compte pas (5)], partie, dis-je, de la
 Philosophie morale (6) doit se subordonner au Droit ecclésiastique comme
 le serviteur toujours au maître (7), et donc suzeraineté absolue de l'Eglise
 dans le domaine temporel, celui de l'Etat : second principe, — deux prin-

(1) *Op. Maj.*, III, p. 80 : « Una est sapientia perfecta quae sacris litteris
 continetur... qua mundus habet regi nec alia requiritur scientia pro utilitate
 generis humani; — *Op. Tert.*, p. 73; — *Compend. Phil.*, p. 465.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 80; — *Op. Tert.*, p. 81; — *Comp. Phil.*, p. 465.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 38.

(4) *Op. Tert.*, pp. 82; 84.

(5) *Op. Tert. Frag. Duk.*, p. 161; — *Compend. Phil.*, pp. 414; 420-421.

(6) *Op. Tert.*, pp. 50; 73; — *Compend. Phil.*, p. 396. — C'est la seconde
 partie et Bacon ne nous donne (cf. *Op. Maj.*, III, pp. 250-253) sur ce droit posi-
 tif de la Cité, que quelques idées, dont quelques-unes, à vrai dire, sont intéres-
 santes : la valeur éminente du mariage et l'importance capitale d'une saine
 prolifération humaine; la hiérarchie des citoyens en quatre classes sociales : les
 clercs, les savants (la Philosophie étant subordonnée à la Théologie), les mili-
 taires et le peuple des artisans; l'institution de techniciens dans les différen-
 tes branches de l'activité humaine et la préparation et le choix de ces ingénieurs
 par les savants; la prohibition du parasitisme social constitué par l'oisiveté ou
 par la disposition à tout et l'application à rien; la constitution d'un fonds
 social dont une partie doit revenir aux infirmes et aux vieillards, et entre autres
 bénéficiaires encore... aux médecins; l'illégitimité d'une société même bonne
 et demeurée telle avec ses lois, quand une autre société est meilleure et comme
 telle doit se propager (principe moral de l'apologétique); l'établissement de
 l'autorité sociale par le plébiscite...

(7) *Op. Tert.*, pp. 84-85.

cipes qui répondent bien à ce que nous savons être l'imprescriptible finalité de la Sagesse et l'idée directrice de la Providence illuminatrice : la science est la voie du salut, et il n'y a de salut que dans le Christ par qui et pour qui Dieu a tout fait dans l'économie de sa Providence dont l'Eglise est ici-bas le ministre (1).

Ils ont leurs conséquences, et c'est au troisième point de le montrer. Théocratique en effet et sapientiel comme il est, ce régime intérieur de la Cité a ses exigences conformes : théocratique, il implique que le Droit Canon soit fondé tout entier — exposition, concordances, preuves, confirmation — sur l'autorité des Saintes Lettres et de ses Commentateurs, de telle manière que règles et préceptes soient à l'égard du texte sacré et de ses Commentaires comme « les chaumes dorées des moissons » et « les grappes de raisin », dont la maturité nous offre la sève et la richesse de l'Ecriture (2), et il exige donc que « divin », « sacré », « ecclésiastique » comme il est, ce Droit ne devienne point « humain », comme s'il était trouvé par le sens des hommes, et « laïque » comme s'il était établi par la pensée laïque pour diriger le peuple laïque, et par conséquent ne soit point « civilement traité » en étant profané par le droit païen des Césars (3). — Sapientiel, il implique que les Sages seuls [les Théologiens et les Philosophes (savants), les seconds subordonnés aux premiers] gouvernent ou du moins soient les conseillers et ingénieurs de ceux qui gouvernent, prélats et princes (4) : ceux qui déliennent le savoir doivent seuls détenir le pouvoir (5) pour les fins spirituelles et

(1) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Première partie, chap. III, ad finem.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 38-39; — *Op. Tert.*, pp. 82; 85.

(3) *Op. Maj.*, *ibid.*; — *Op. Tert.*, p. 86; — *Compend. Phil.*, p. 419.

(4) *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 160 : « Sapientes qui de omnibus ordinare debent et judicare »; — Cf. *Op. Tert.*, p. 10; — *Hist. Review*, p. 499. — Si Bacon tient tant au *Secret des Secrets*, n'est-ce pas parce qu'il est un traité du gouvernement par les voies de la science à l'usage des princes, comme l'on peut s'en assurer par la suite des chapitres de ses quatre parties soigneusement énoncés avant la traduction de l'œuvre par le traducteur (édit. Steele, pp. 28 ssq). De fait Bacon prend à son compte les paroles du *Secret des Secrets* sur le développement des études et l'entretien des savants par les princes, lesquels doivent être instruits (*Glosa*, p. 58), et dans son traité préambulaire à l'apocryphe d'Aristote, il nous montre comment les savants peuvent être utiles aux rois en changeant opportunément leur complexion corporelle pour le plus grand bien de leurs sujets (*Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, cap. 2, p. 5, édit. Steele). — Conseillers des prélats et des princes dans la Cité, les savants seront aussi, nous le verrons (§ II), les missionnaires et les apôtres.

(5) Ce qui ajoute singulièrement à la dignité du magistère humain dont nous connaissons déjà les titres de noblesse. Disons en passant, pour ne pas remonter à la *République* platonicienne, que l'exemple du chancelier François

temporelles de la Cité (1), rappelons pour mémoire des idées familières, celle du vulgaire et des initiés, de l'efficience utilitaire de la Sagesse et de la singulière puissance par conséquent des Sages à faire les idées et les mœurs de la foule (2), etc..., — et donc il exige, si la Cité doit être ainsi régentée par l'élite intellectuelle (en même temps élite morale) que le pouvoir exercé par le savoir, soit exercé aussi pour le savoir au nom du bien de la société civile et religieuse (3) : pour des raisons manifestes en effet (et qui demeurent !) livres, voyages, consultations, expériences, instruments... et à l'époque, scribes et parchemins (lisez, à la nôtre, éditeurs et imprimeurs), la science requiert d'innombrables dépenses, et aucun ouvrage de philosophie qui compte ne saurait être fait par quiconque sans l'aide et l'aide diligente des prélats et des princes (4) ; voyez plutôt Salomon et Avicenne : l'un était roi et l'autre était prince et tous les deux étaient riches, et quant au Stagyrte, il avait Alexandre son élève (5) ; le Mécénat est parmi les plus hautes et les plus impérieuses fonctions sociales, et les Mécènes ne seront jamais trop et ne feront surtout jamais trop, car il y a tant d'hommes qui voudraient s'adonner à l'étude de la Sagesse et qui n'auraient de cesse qu'autant qu'ils l'auraient menée à bonne fin, ajoute mélancoliquement (6) notre Bacon qui songe à son cas sans nul doute (7), ce dont nous nous assurons à l'instant même.

Ce qui doit être, en effet, n'est pas ce qui est en fait à son époque, et l'état de choses à ce second point de vue (sapiéntiel) comme au premier

Bacon, pour d'autres causes, il est vrai, que chez Platon, n'est guère en faveur du gouvernement de la Cité par les philosophes. Cf. De Rémusat : *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*. Paris, 1858, pp. 84 ssq.

(1) Faut-il donner un exemple ? Si les savants avaient été les conseillers de ceux qui gouvernent, ils auraient tiré de l'horrible comète de 1264, les conséquences néfastes qu'elle devait amener, et les auraient conjurées, et si cet exemple paraît trop fort, Bacon en a de moins « nobles » pour montrer les services des savants dans la sauvegarde de la santé de l'individu et de la race. (Cf. *Op. Maj.*, I, pp. 385 ssq).

(2) *Op. Maj.*, III, p. 35 ; *Op. Tert.*, pp. 10-11, 73 ; — *Hist. Review*, p. 505, etc...

(3) *Op. Tert.*, p. 10 : « Illi qui praesunt debent esse solliciti (praecipue) de studii salutifera promotione. » — Cf. *Hist. Review*, p. 499.

(4) *Op. Tert.*, p. 56. — Nous rappelons que Bacon a aussi le sentiment profond de la solidarité des savants pour constituer la science, œuvre collective. Cf. *Hist. Review*, pp. 501 ; 502.

(5) *Op. Tert.*, p. 24.

(6) *Op. Tert.*, p. 25 ; p. 85 ; — *Hist. Review*, p. 504. — Mélancolie, peut-il le dire ? partagée par beaucoup d'autres.

(7) Et sans aucun doute aussi, par contraste, au cas opposé du dominicain Vincent de Beauvais, bénéficiaire, dans la compilation de son immense encyclopédie, des largesses de Saint Louis.

(théocratique) est néfaste et navrant. Il importe de mettre un moment en valeur ce réquisitoire dressé par Roger contre son temps ainsi que ses doléances sur son cas personnel, car l'un nous engage au vif de l'histoire et les autres surtout nous apporteront, le moment venu, une précieuse contribution à la caractéristique, dans un de ses traits essentiels à notre avis, du génie du Docteur Admirable.

D'une part, ce n'est pas le Droit Canon qui se subordonne le Droit civil, mais bien l'inverse ; au lieu d'être exposé, harmonisé, prouvé et confirmé par l'Écriture et ses commentaires, il l'est, et cela aussi bien dans son étude que dans sa pratique, par le Droit Civil, un Droit qui n'est que celui de l'Italie et ne saurait convenir aux Français et aux Anglais plus voisins et liés entre eux qu'avec les Italiens, et qui après tout n'est qu'un art mécanique comme celui des charpentiers, cordonniers ou tanneurs, et ne saurait convenir à des clercs (1); et pourtant l'on voit de plus en plus de canonistes « traiter de plus en plus civilement » le Droit Canon pour l'emporter sur les autres juristes du Droit ecclésiastique fidèles au Droit Sacré, et pour cause, parce que les juristes laïques l'emportent en honneurs et en honoraires sur les canonistes qui sont des clercs (2). D'où, conclut Bacon, dissensions, compétitions, injustices dans les Etats et d'Etat à Etat, guerres intérieures et guerres extérieures : en bref, avec l'anéantissement du savoir, l'anéantissement de tout le pouvoir et de tout le gouvernement de l'Eglise (3). L'historien reconnaît là, dans l'Eglise et dans l'Etat qui faisait corps avec l'Eglise, — corps en effet dont l'Eglise était l'âme, — l'invasion du Droit romain de la fameuse Université de Bologne, un Droit qui préparait et activait la sécularisation de la société et avec lequel pourtant l'Eglise avait composé déjà au milieu du siècle précédent avec le Décret de Gratien (4).

(1) *Op. Tert.*, p. 85; — *Compend. Phil.*, pp. 420 et 425.

(2) *Op. Tert.*, pp. 84; 86; — *Comp. Phil.*, pp. 418; 419.

(3) *Op. Tert.*, p. 86 : « Et sic perit totum studium sapientiae et totum regimen Ecclesiae »; — Cf. *Compend. Phil.*, p. 418.

(4) Cf. De Savigny : *Hist. du Droit romain au Moyen Age*, trad. française. Paris, 1839, T. IV, pp. 9 ssq; — Denifle : *Die Universitäten des Mittelalters*. Berlin, 1885. Bd I, pp. 792-800; — Rashdall : *The Universities of Europe in the middle ages*. Oxford, 1895, T. I, p. 138; — Hil. Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*, trad. française. Paris, 1908, pp. 401-405; — De Ghellinck : *Le mouvement théologique du XII^e siècle*. Paris, 1914, pp. 12-43; 122-126; 277 ssq. — L'on sait la fortune prodigieuse du Décret de Gratien au Moyen Age : il fut pour le Droit canonique ce que les Sentences de Pierre Lombard furent pour la théologie et l'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur pour l'histoire, et la légende courait à l'époque que ces trois auteurs étaient les trois frères.

D'autre part, ce ne sont pas ceux qui savent (et la science encore une fois s'accompagne de vertu), qui gouvernent (1), — leur cas est le même que celui des Docteurs qui occupent les chaires magistrales, lesquels cherchent à se promouvoir au lieu de promouvoir la science, — et aussi bien ceux qui gouvernent ne font rien pour le savoir (2). Ah ! si c'était maintenant comme ce fut chez les Hébreux où il y eut Salomon, chez les Grecs où il y eut Aristote, chez les Arabes, où il y eut Avicenne (3), il y aurait chez les Latins... sans doute Bacon, car notre moine parle en connaissance de cause (4) : depuis sa jeunesse, il s'est appliqué aux sciences et aux langues, et même ne serait-il pas entré chez les franciscains pour bénéficier d'un fonds et d'un labeur communs (5) ? Avec quelle ferveur, en tous cas, il a travaillé ! cherchant le commerce des plus sages parmi les Latins, s'instruisant et instruisant dans la connaissance des langues, figures, nombres, tables, livres, instruments, etc..., et pour cela dépensant depuis vingt ans qu'il a plus spécialement étudié, plus de deux mille livres sterling (6), et maintenant, maintenant qu'il possède la connaissance des moyens, des méthodes, des obstacles du savoir, il ne peut avancer faute de ressources, « non possum procedere propter defectum expensarum » (7), et il se voit ou se verra bientôt condamné au silence mortel de la plume et de la parole par son Ordre ! Et le voilà qui supplie le Pape, dont des prophéties auraient annoncé qu'il réformerait l'Eglise (8)..., le voilà qui se prend à rêver de la « sublimation » du Droit et de la Philosophie par l'Ecriture et la Théologie..., et alors plus de dissensions, plus d'abus..., mais « la justice », « la paix universelle », le « règne glorieux » de l'Eglise (9)...; n'anticipons pas sur cette vision qui se dessinera et se colorera davantage devant nous, une fois étudié le règne extérieur de l'Eglise.

(1) *Compend. Phil.*, p. 402 : « Homines corrupti in studio... exeunt ad regimen ecclesiae et regnorum et praesunt conciliis principum et praelatorum et magnorum et toti populo laicorum... »

(2) *Op. Tert.*, p. 25 : « Negligentia principum et praelatorum Latinorum qui numquam fuerunt solliciti de studio sapientiae promovendo ».

(3) *Ibid.* « sicut fuerunt apud Hebraeos et Graecos et Arabes... »

(4) *Op. Tert.*, pp. 58-59.

(5) Cf. A.-G. Little : *Roger Bacon's Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*. Oxford, 1914, p. 5.

(6) Cf. aussi *Op. Tert.*, pp. 15-16.

(7) Il en fait un grief particulier aux juristes qui drainent, dit-il, tout l'argent : *Compend. Phil.*, p. 419.

(8) *Op. Tert.*, p. 86.

(9) *Ibid.*, pp. 84; 85.

§ II. — LE RÈGNE EXTÉRIEUR DE L'ÉGLISE

Rien ne vaut, pour aborder cette question de l'apostolat chrétien dans l'esprit du Docteur Admirable, comme de faire ce que Bacon appelle une expérience mathématique (1), une expérience qu'il a lui-même faite et qu'il a même mise en forme (2). Considérez, en effet, l'humanité tout entière : les chrétiens sont bien peu nombreux devant le nombre des idolâtres, païens, musulmans, etc...; mais bien peu nombreux sont aussi les vrais chrétiens comparés au nombre des hérétiques et des schismatiques; bien moins nombreux sont encore proportionnellement ceux qui vivent vraiment leur foi devant le nombre de ceux qui se contentent de la professer; encore moins nombreux sont ceux qui parmi les chrétiens ayant leur foi informée par la charité et par les œuvres, sont loin déjà dans la voie de la perfection, et enfin proportionnellement toujours, moins nombreuses sont parmi ce petit nombre, les âmes parfaites; d'où comme bilan, une multitude de plus en plus grande et une élite de plus en plus petite : vraiment le monde presque entier est en état de damnation, « totus igitur-mundus fere est in statu damnationis ». Dieu pourtant, qui est d'une bonté infinie, ne veut-il pas, suivant la fameuse parole de l'Apôtre, sauver tous les hommes (3) ? lesquels doivent être en conséquence « ramenés par l'Eglise à la vérité et à la vie de la foi hors de laquelle il ne saurait y avoir de salut ». Lors donc que l'Eglise doit être ainsi catholique, deux tâches lui incombent dont la seconde d'ailleurs se dédouble : elle doit d'abord convertir les siens pour qu'ils deviennent des saints, et c'est l'office chez elle de la prédication ; — elle doit ensuite convertir les autres, fidèles séparés ou infidèles, pour qu'ils deviennent les siens, et c'est l'office chez elle de l'apologétique, d'une apologétique de conquête et d'une apologétique de défense, — deux fonctions que nous avons rencontrées déjà en étudiant la finalité respective des diverses illuminations divines (4) et sur lesquelles il nous faut appuyer maintenant juste assez pour comprendre les moyens du règne extérieur de l'Eglise, et l'avènement, par eux, de la Cité régie par la sagesse parfaite et régissant par elle le monde, la Cité chrétienne.

(1) Cf. *L'Expérience physique* chez R. Bacon, chap. II, § I.

(2) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 165; — cf. *Compend. Theol.*, p. 32.

(3) *Op. Tert., Frag. Duh.*, p. 166.

(4) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Première partie, chap. IV,

L'œuvre de la prédication est l'œuvre ecclésiastique par excellence (1), et à dire vrai, elle s'entend aussi bien de la « *persuasio legis credendae* » que de la « *persuasio legis jam creditae* » (2), sans que sa façon dans les deux cas soit absolument la même (3), et c'est justement ce qui est en question ici sous le nom de prédication (4) : la manière de la prédication pastorale. A qui s'adresse-t-elle alors ? A ceux qui sont persuadés de la vérité de la religion, une vérité pour eux déjà bien et dûment prouvée, et qui le sont de telle manière, par suite de l'habitude à recevoir l'enseignement de la doctrine, qu'ils peuvent lire dans leur cœur comme dans un grand livre, les grandes vérités salutaires, ce qui n'a rien d'extraordinaire d'ailleurs

(1) *Op. Tert.*, p. 304. — Roger Bacon nous a laissé ses idées sur la prédication dans la cinquième partie de sa morale, et bien que cette partie de l'*Opus Majus* ne soit point encore jusqu'ici retrouvée, nous les avons toutes sans doute dans certains autres passages de son œuvre où il s'ouvre, en passant, sur le sujet (*Op. Maj.*, III, p. 87 ; — *Op. Maj.*, I, p. 100 ; — *Op. Tert.*, p. 4 ; 52 ; 266 ; 303-310 ; *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 178 ; — *Compend Phil.*, pp. 427-428) ; elles ne sont pas très claires et toujours peut-être bien en accord, mais pour autant qu'on peut les reconstituer avec la plus grande vraisemblance possible, elles ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de la prédication au milieu du XIII^e siècle, le véritable siècle de l'éloquence religieuse au Moyen-Âge au dire d'un historien (Cf. Lecoy de la Marche : *La chaire française au Moyen-Âge, spécialement au XIII^e siècle*. Paris, 1886, pp. 13-8) qui n'est guère d'accord d'ailleurs avec un autre plaçant cet âge d'or au XIII^e siècle (cf. Bourgain : *La chaire française au XII^e siècle*. Paris, 1879, p. 370) : elles constituent en effet toute une théorie de l'art oratoire dont l'un des vieux maîtres pour lesquels Bacon avait le plus de révérence, Guillaume d'Auvergne, avait fait le sujet d'un traité bien attachant « *De Rhetorica divina* », et elles contiennent naturellement toute une critique à l'adresse des prédicateurs du temps au milieu desquels Roger fait une exception (*Op. Tert.*, p. 310) pour Frère Berthold l'Allemand (Cf. Göbel : *Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg, mit unveränderten Texte in jetziger Schriftsprache*. Ratisbonne, 1906 ; — Matrod : *Un prédicateur populaire au XIII^e siècle. Fr. Berthold de Ratisbonne*, dans *Annales Franciscaines*. Décembre 1904-avril 1905). Si nous en croyions même l'attribution qui lui est faite « Frâtris Rogeri de Ordine Minorum » de quatre sermons, par un Manuscrit de la Bibliothèque Nationale [Mss Lat. 15956, Fol. 226 v-234 r], le Docteur Admirable qui n'avait pas besoin pour cela d'être théologien (voir plus loin) mais d'avoir seulement délégation d'un Supérieur, aurait prêché lui aussi ; mais l'auteur des règles et principes de la prédication sacrée ne nous paraît pas, si c'est bien lui, avoir alors prêché d'exemple, car il donne dans les travers qu'il critique.

(2) *Op. Tert.*, p. 305 ; cf. aussi p. 304 : « *Opus praedicationis, ut infideles ad fidem convertantur et fideles in fide et moribus conserventur* ». En fait Roger l'a aussi entendue plutôt dans son sens étroit plus familier : *Compend. Phil.*, pp. 427-428.

(3) *Op. Tert.*, p. 303.

(4) Bien que la prédication aux infidèles précède la prédication aux fidèles et soit l'étude de la quatrième partie de la Morale dont la cinquième a pour objet l'étude « de exhortatione sectae jam persuasae et probatae », *Op. Tert.*, p. 52.

puisqu'il en est de même de tous les hommes à l'égard des simples vérités morales (1). En vue de quoi, dès lors, s'adresse-t-elle à ces âmes fidèles, sinon afin de rectifier leur foi et surtout afin de conformer à leur foi leurs mœurs, leur enseignant et leur rappelant en conséquence les vérités les plus salutaires comme la malice du péché et la beauté de la vertu, les peines de l'enfer et du purgatoire et la gloire du ciel ? D'où l'on voit aussitôt, comme ces vérités sont des vérités pratiques et qu'elles sont plus familières au cœur qu'à l'esprit du croyant, quels seront les moyens du pasteur pour prêcher à ses ouailles; il doit enseigner des vérités vitales, plaire surtout et entraîner : il emploiera donc les arguments d'ordre rhétorique et poétique (2) qui impliquent tous les agréments du beau langage, harmonie rythme, douceur et véhémence, souplesse et pertinence des gestes, et ressortissent ainsi beaucoup moins à la logique qu'à la musique (3), et à ce propos, on le devine, Roger Bacon s'en prend, non sans raison (4), aux prédicateurs de son temps auxquels il reproche leurs procédés ineptes de creuse grandiloquence (5). Il n'emploiera pas les arguments d'ordre dialectique et démonstratif; la prédication n'est point un exercice d'école (6) et ne saurait en particulier dépendre de l'étude de la théologie qu'elle précède (7), et à ce propos encore, on s'y attend, Roger Bacon ne manquera pas l'occasion de dire leur fait aux grands théologiens de l'époque, auxquels il oppose dans l'art de prêcher, un simple frère sans leçons de théologie ou qui n'en a cure. La prédication ne s'opérerait-elle donc pas du tout par les voies de la science ? Non pas : Roger Bacon nous dit expressément qu'en traitant de la prédication, il l'élève à la considération scientifique (8) comme il le fait pour tout ce qu'il traite, et par là il faut comprendre ceci : la prédication met en œuvre les sciences opératives ou plutôt pratiques, la philosophie morale tout entière, et c'est pourquoi notre moine envoie au

(1) *Compend. Phil.*, p. 427. *

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 85-87; — *Op. Tert, Frag. Duh.*, p. 178.

(3) *Op. Tert.*, pp. 266; 305; 307; 310.

(4) Bien que les ordres mendiants eussent réformé la prédication du xiii^e siècle, les homiliaires comme ceux de Jean d'Abbeville et de Jacques de Vitry étaient toujours pratiqués et ne requièrent de la part des prédicateurs d'autres efforts que... ceux de la mémoire pour répéter ces homiliaires et sermonnaires régulièrement chaque année. Guillaume d'Auvergne se plaint quelque part que les sermons de son temps ressemblaient plus à une dissertation qu'à une prédication et raconte qu'un de ses amis dût même quitter Paris pour échapper à leur froid mortel. Cf. Noël Valois : *Guillaume d'Auvergne*. Paris, 1880, p. 210.

(5) *Op. Tert.*, pp. 303; 304; 309.

(6) *Ibid.*, pp. 303; 304; — *Compend. Phil.*, p. 427.

(7) *Compend. Phil.*, p. 428.

(8) *Op. Tert.*, p. 52.

Pape un Sénèque qu'il a particulièrement soigné à l'usage des prédicateurs (1), la Théologie aussi (2) dans les simples articles de foi du moins connus d'instinct et d'habitude par l'âme chrétienne (3), et c'est pourquoi nous pouvons entendre notre docteur concéder, en passant, sans trop de contradiction de sa part qu'un bon théologien soit meilleur prédicateur qu'un autre pourvu naturellement qu'il prêche suivant les règles susdites (4). Mais il faut comprendre ceci seulement, et c'est un point qui n'est pas sans quelque intérêt (5) ; sans oublier que l'argument rhétorique et l'argument dit poétique ont leur rôle à jouer, un rôle nécessaire et puissamment efficace, dans la conversion des infidèles (6), notons-le une fois pour toutes, notre Bacon va se retrouver le Bacon de la Sagesse avec la prédication, seconde manière : l'apologétique.

Nous savons assez que Roger Bacon abonde volontiers dans son sens et que la chose qu'il traite devient, au moment où il l'étudie et du fait même qu'il s'y intéresse, bien souvent la première par importance; mais nous pouvons le croire pourtant quand il nous dit de l'apologétique qu'elle l'emporte en nécessité, utilité et dignité sur toutes les autres parties du savoir et qu'elle est la fin de tout ce que l'homme peut considérer (7) ; en le prenant au mot, nous avons en effet fidèlement ici toute sa pensée et toutes les autres parties de son œuvre se hiérarchisent bien effectivement par rapport à cette dernière, suivant la contribution qu'elles lui apportent : toutes les sciences ont à servir l'apologétique et elle doit donc se servir d'elles, ce que nous allons suffisamment comprendre, en nous remémorant des thèses capitales de son Illuminisme.

(1) *Op. Tert.*, p. 305.

(2) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 178. La théologie n'est-elle pas, dans l'esprit de Roger Bacon, une science éminemment affective et pratique?

(3) *Op. Tert.*, p. 305.

(4) *Compend. Phil.*, p. 428.

(5) Cette idée baconienne, si minimiste en un sens, de la prédication, s'expliquerait si nous l'avons bien comprise, par ces deux raisons : le prédicateur, en s'adressant à des âmes chrétiennes comme elles étaient alors, n'avait guère en effet comme tâche qu'à conformer la vie des croyants à leur foi, et d'autre part Roger Bacon était un mineur dont les moyens de prédication ne pouvaient guère en effet ne point être ceux d'un franciscain, des moyens sensibles au cœur. Cf. Hil. Felder : *Hist. des études dans l'ordre de Saint François*. Paris, 1908, pp. 59-65; 362-372; — A.-G. Little : *Studies in english franciscan history*. Manchester, 1917, pp. 128-158.

(6) *Op. Tert.*, p. 52.

(7) *Op. Tert.*, p. 52; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 164; — *Op. Maj.*, II, p. 366.

Dieu qui, dans sa bonté, veut sauver le genre humain, a laissé en conséquence à tous les hommes, des moyens qui les illuminent dans la connaissance des voies du salut (1); ces moyens, quels sont-ils sinon ceux d'abord de l'immense illumination primitive encyclopédique dont nous connaissons la finalité providentielle et qui se continue sous la forme indirecte de la tradition, ceux ensuite de la simple illumination commune dans laquelle Dieu se comporte comme l'intellect agent de nos âmes et le dispensateur des idées éternelles, ceux même de certaines illuminations privilégiées aux sages de la gentilité ? Et à eux trois, ils font la Sapience philosophique qui dès lors se comporte comme une vraie révélation générale, laquelle précède providentiellement la révélation spéciale des vérités salutaires et suffit donc à nous conduire à elle comme une trace ou un vestige suffit à nous faire suivre le vrai chemin (2) : parce que sa vérité dispose totalement à la religion chrétienne et est tout entière à sa disposition (3), la Philosophie est pour les infidèles le moyen d'aller à la foi et le moyen pour les fidèles de les y amener.

C'est le seul, car on n'a pas le droit de compter sur les miracles, et l'autorité de l'Écriture, d'autre part, ne saurait avoir de valeur auprès de ceux qui ne partagent pas notre foi (4) ; quant à l'argument de la force, il produit l'effet contraire, comme les malheureux procédés des Templiers, des Hospitaliers et des Chevaliers de l'Ordre Teutonique en sont un frappant exemple : la foi s'est-elle propagée dans le monde par le fer et par le feu, ou par la force persuasive de la simple prédication (5) ? L'on objectera sans doute que les philosophes ont été réprouvés par les Pères, mais nous connaissons déjà les raisons légitimes et toutes provisoires de cette proscription (6) ; sans compter que la philosophie dont il s'agit pour les chrétiens d'aujourd'hui, c'est la philosophie complète, c'est-à-dire complétée par tout ce qui peut être commun au philosophe et au théologien (7), philosophie qui jouit d'une merveilleuse puissance de conversion par suite des raisons qui sont les siennes, raisons tirées aussi bien « ex radicibus fidei » que « ex fontibus philosophiae » (8). Décidément, c'est bien à la

(1) *Op. Maj.*, II, p. 373.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 233 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 167.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 32.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 76 ; — *Ibid.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 166 ; — *Metaphys.*, p. 6.

(5) *Op. Maj.*, III, pp. 121-122.

(6) *Op. Maj.*, III, p. 30 ; — *Op. Tert.*, pp. 26 ; 29.

(7) *Op. Maj.*, III, pp. 77-79.

(8) *Op. Maj.*, II, p. 373 ; — *Op. Tert.*, p. 303. La Philosophie en effet, déjà vestige humain de la Sagesse divine, le devient de si près dans la Philosophie

philosophie, « voie commune » ainsi et la seule par laquelle le philosophe va au théologien et le théologien au philosophe, qu'il appartient de nous donner les moyens de prouver aux fidèles la vérité de la foi (1).

Comment va-t-elle s'acquitter maintenant de sa tâche apologétique ? Ces moyens, quels sont-ils, et quelle est surtout leur valeur respective ?

Ce sont ceux sans doute de la Philosophie spéculative qui s'appelle la Métaphysique et dont l'objet en effet est ici, comme il est à l'égard des autres sciences, mais moins pourtant ici que chez elles, de descendre à la preuve des principes de la théologie, aliàs, des articles mêmes de la foi (2); sans doute aussi ce sont ceux, et davantage, de la Philosophie morale dont l'efficacité et la sagacité sont incomparables (3); mais ce sont ceux encore, dans le savoir philosophique, de certaines sciences qu'il importe de nommer pour voir aussitôt le prix singulier qu'elles ont pour l'apologiste.

Ces sciences sont toutes les connaissances philosophiques ou linguistiques, car « c'est aux Latins qu'incombe toute la tâche de l'apostolat », et comment peuvent-ils s'en acquitter s'ils ne connaissent pas et ne pratiquent pas les langues des Juifs, des Grecs, des Musulmans, des idolâtres, des païens (4), pour ne pas parler de certaine puissance de la parole sur laquelle nous aurons à revenir en traitant de l'Apologétique de défense ?

Ces sciences sont encore tout particulièrement les sciences mathématiques qui, par la puissance de l'Astronomie, permettent de faire devant les infidèles un horoscope des religions confondant leur incrédulité (5).

Ces sciences sont, on s'y attend, toutes celles aussi qui se trouvent réunies sous le nom collectif de science expérimentale, et il est bon un moment d'en donner la raison et de le montrer par l'exemple. La raison, c'est que la force des arguments, si grande soit-elle, est surpassée encore par l'argument... de la force de la nature et de l'art mise opportunément en évidence par des « œuvres merveilleuses » (6) qui, prodigieuses comme elles sont, font figure de « miracles » aux yeux des infidèles et agissent sur leur esprit de cette manière : si la nature produit de telles merveilles

chrétienne que ses raisons alors « sublimées » peuvent être dites par Bacon tirées des raisons mêmes de la foi.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 76 : « Philosophia habet dare modos probationis fidei christianae ».

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 75-76; — cf. aussi *Ibid.*, p. 42; — *Op. Maj.*, II, pp. 226-228.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 76; — *Op. Maj.*, II, p. 228 ssq.

(4) *Op. Maj.*, III, pp. 120-121.

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 254-269; — *Op. Maj.*, II, pp. 371-372; 389-390; — *Op. Tert.*, pp. 169; 173-174; — *Metaphys.*, pp. 39; 41-52; — cf. *L'Expérience physique* chez R. Bacon, chap. III, p. 147.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 220; — *Op. Tert.*, p. 52; *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 98.

comme elle le fait avec les alcyons qui contraignent la mer au cours de l'hiver à apaiser ses plus grosses tempêtes pour le salut de leur progéniture, si l'art opère de tels prodiges comme il le fait avec de l'or et de l'argent qui se consomment dans une bourse sans que la bourse se consume elle-même, ou avec un tonneau de vin qui se brise sans violence et sans que le vin s'écoule trois jours durant, ou encore — surtout avec les instruments de la Perspective (1), pourquoi ne point humilier la superbe de mon esprit devant des vérités, divines cette fois, vérités que je ne puis d'abord comprendre, mais qu'il me faut d'abord croire, quitte ensuite, après m'être exercé en elles, à les connaître par leur raison, — une manière qui répond bien aux exigences de la vraie méthode (2) et qui est la manière de bien croire comme de bien savoir; et nous pourrions parler encore, après ce pouvoir opératif de l'expérience, de son pouvoir critique et de sa contribution décisive à la confusion de la fausse magie sur laquelle repose la religion des infidèles (3) ! Que l'on n'en conclue pas pourtant que la science expérimentale l'emporte en valeur apologétique sur toutes les autres : l'on oublierait qu'elle est une science seulement « opérative » et qu'elle se trouve dépassée dans sa contribution religieuse par la seule science qui soit « pratique » (4), la philosophie morale, dont aussi bien l'Apologétique est une partie, et la plus excellente, mobilisant toutes les autres à son service.

Il va sans dire qu'œuvre scientifique comme elle est, l'Apologétique ne peut être, — et elle se distingue en cela de la prédication simplement pastorale — que l'œuvre des savants, lesquels sont ainsi les missionnaires et les apôtres comme ils étaient déjà les conseillers des prélats et des princes (5), et elle doit encore s'adresser chez les infidèles aux savants, pour se concilier avec et par l'esprit des sages, le cœur mobile du peuple (6), une application encore de la théorie de l'élite. Ce qui ne va pas pourtant sans le dire, et nous le notons expressément, c'est que pour scientifique qu'elle soit, l'apologétique philosophique laisse sauve la transcendance des vérités de la foi dont elle montre qu'elles sont et ce qu'elles sont seulement dans leur notion générale (c'est-à-dire par les raisons communes à la philosophie et à la théologie), mais non ce qu'elles sont dans leur notion spéciale (c'est-à-dire par des raisons pertinentes à leur nature d'être des vérités absolument

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 164-166.

(2) *Op. Maj.*, III, p. 22; — *Op. Maj.*, II, p. 202; — cf. plus haut chap. I.

(3) *Op. Maj.*, II, p. 221.

(4) *Ibid.*, p. 220.

(5) Ce qui n'est pas le cas à mon époque, ajoute naturellement Roger Bacon quelque part dans son *Précis de Philosophie*.

(6) *Op. Maj.*, II, p. 374; *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 167.

spéciales, des mystères de la grâce et de la gloire (1) : l'apologétique de Bacon qui procède de son Rationalisme théologique, demeure affectée des mêmes réserves.

Ce serait maintenant, une fois posées toutes ces idées et directives de notre Bacon apologiste, une curieuse étude de parcourir l'économie de son apologétique (2) et d'en dégager surtout, avec l'inspiration historique, l'originalité éventuelle parmi les autres apologétiques du temps; mais ses attaches doctrinales à la philosophie et à la théologie illuminatives du Docteur Admirable nous importaient seules, et nous renvoyons à une étude ultérieure que nous nous proposons, en effet, d'instituer ou plutôt de poursuivre sur la distribution de l'apologétique baconienne et sur ses attaches et son intérêt historiques.

Reste, après l'apologétique de conquête, l'apologétique de défense dont les moyens, en effet, sont à la fois à rapprocher et à distinguer de ceux de la première apologétique. Ils sont à rapprocher parce qu'ils doivent être comme eux des moyens scientifiques, des moyens puisés surtout, naturellement, dans les secrets des « scientiarum et artium magnalium » (3), et c'est le cas de dire que deux ou trois savants valent plus qu'une armée (4), ce qu'ont appris à leurs dépens, sans bien, hélas ! s'en rendre compte, les croisés et leurs chefs (5); mais ils sont à distinguer, car ces moyens fournis par les hautes sciences et secrètes techniques, s'ajoutent à la force des armes qu'ils rendent économes le plus possible du sang chrétien (6), — une force, nous le savons, qui ne saurait intervenir comme argument dans la prédication de la foi aux infidèles —, et d'autre part ces œuvres, tout en étant celles aussi de l'apologétique de conversion (7), tels les miroirs

(1) *Op. Maj.*, III, pp. 31; 75; 76; 78, etc...

(2) L'on trouvera cette apologétique — toute schématique — avec l'étude comparée des religions qu'elle comprend dans l'*Opus Majus* (vol. II, pp. 366-396), l'*Opus Tertium* (p. 51 et *Frag. Duh.*, pp. 164-178), dans le fragment du *Compendium Philosophiae* édité sous le nom de *Métaphysique* (pp. 36-52), ainsi que dans un traité « *De Probatione fidei* » adressé en 1326 par Nicolas de Strasbourg au Pape Jean XXII, et divisé en trois parties, dont les deux premières ont été prouvées par le P. Ehrle appartenir l'une à Jean de Paris, l'autre à Nicolas de Lyre et la troisième a été identifiée par le P. Delorme comme appartenant à Roger Bacon (Ferd. Delorme : *Un opuscule inédit de Roger Bacon* dans *Archivum franciscanum historicum*, IV, 2. 1911). Il va sans dire qu'il faut relever soigneusement les nombreux passages qui intéressent la question au cours des trois *Opus*.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 123.

(4) *Op. Tert.*, p. 117.

(5) *Op. Maj.*, III, p. 122; *Op. Tert.*, p. 116; — *Ibid. Frag. Little*, p. 19.

(6) *Op. Maj.*, III, pp. 1; 122; — *Op. Tert.*, p. 4; — *Ibid. Frag. Little*, p. 19; — *Compend. Phil.*, p. 395; *Hist. Review*, p. 501.

(7) *Op. Tert. Frag. Duhem*, p. 98.

multiplicateurs d'images ou démesurément grossissants ou raccourcissants (1), ont surtout à être des « opera violenta » (2), tels les miroirs comburants (3) ou l'empoisonnement subit d'une contrée, car il s'agit des infidèles qui, endurcis dans leur infidélité, sont des réprouvés de l'Eglise triomphante (4) et doivent donc être réprouvés par l'Eglise militante, exterminés par elle ou du moins éloignés des frontières extrêmes du pays chrétien. L'apologétique est toujours, dans les moyens appropriés à sa tâche de convertir « ceux qui sont prédestinés à la vie éternelle » et de réprimer « ceux qui sont prédestinés à la mort éternelle de l'enfer », une apologétique scientifique, et définitivement la science demeure bien l'instrument du règne extérieur de l'Eglise, comme elle l'était déjà de son régime et gouvernement intérieur, « sapientia... qua mundus habet regi » : Roger Bacon peut rêver, grâce à elle, à la réunion des Eglises, à la conversion et à la confusion des infidèles, à l'universelle paix dans la Cité terrestre, prélude de l'éternelle paix de la Cité céleste.... : à nous de nous assurer, sous forme de conclusion, car Roger Bacon nous y invite avec ses références constantes aux hommes et aux événements contemporains (5), de la signification et de la réalisation de cet Idéal rapporté à la réalité historique.

Cet Idéal a un nom dans l'histoire : « la Chrétienté », et de ce nom, l'histoire s'essayait à faire alors une large et rayonnante réalité. Si nous reprenons en effet point par point toutes les caractéristiques de cette Cité chrétienne dont notre moine se donne une fois en passant comme la vision idyllique, souhaitant de voir de ses propres yeux, « o si videbo oculis meis hoc contingere ! » (6) l'indépendance de l'Eglise régie par son droit propre et la dépendance à son égard du monde régi par elle...., nous trouvons en elles toutes, autant de tâches instantes qui ont été celles de l'Eglise à l'époque : songeons par exemple s'il s'agit de l'indépendance de l'Eglise et de sa suzeraineté universelle, à la lutte plus de deux fois séculaire déjà du Sacerdote et de l'Empire, lutte où l'Eglise allait au beau milieu du ^{xiii}e siècle retrouver le triomphe d'un Grégoire VII ; songeons seulement, à une soixantaine d'années de distance l'un de l'autre, s'il s'agit de réformes et de disci-

(1) *Op. Maj.*, II, pp. 164-166.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 221.

(3) *Op. Tert.*, p. 116.

(4) *Op. Tert.*, p. 11 ; — *Compend. Phil.*, p. 395.

(5) Cf. A.-G. Little : *Roger Bacon Works and Life*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 7-8.

(6) *Op. Tert.*, p. 85.

plaine, à deux Conciles, au III^e Concile écuménique de Latran surtout et aussi au II^e Concile de Lyon, ainsi que, dans l'intervalle, à la codification du Droit Canonique ; s'il s'agit de l'effort pour promouvoir et refondre les études, songeons à l'œuvre organisatrice qui fit du Moyen-Age surtout à cette époque et sous cet aspect en particulier, « une des plus grandes époques de l'histoire » (1) ; s'il s'agit de la répression des hérésies, songeons seulement à la lutte contre les Cathares, Albigeois et Vaudois, et à leur condamnation avec celle de Joachim de Flore et d'Amaury de Bèzes au cours du second décennium, ainsi qu'à la condamnation, au commencement du dernier tiers du siècle, des philosophes averroïstes ; s'il s'agit de l'ordre à rétablir dans la Cité contre les factions, songeons à l'œuvre entreprise de réduire le conflit entre les Guelfes et les Gibelins ; songeons enfin, s'il s'agit de la confusion des infidèles et de la réunion des Eglises, aux Croisades dont Saint Louis préparait la huitième (c'était la cinquième du siècle qui avait commencé par libérer l'Europe des Musulmans en libérant largement l'Espagne, au moment même où notre Bacon, non sans allusion à lui et à elles, écrit son triple *Opus*, et s'il s'agit de l'union des Eglises, au Concile de Lyon où précisément quatre frères mineurs devaient être chargés de discuter avec Michel Paléologue, les conditions de la réunion des Eglises schismatiques d'Orient avec l'Eglise latine d'Occident. Le XIII^e siècle est bien, pour autant qu'il répond ainsi à l'idéal du Docteur Admirable, un grand siècle chrétien, le grand siècle pour nous de la Chrétienté.

Cet idéal se personnalise pour Bacon, puisqu'il est celui du Christ régnant sur le monde, dans une auguste individualité, celle du Pape dont il fait l'apothéose, et celle en particulier d'un Pape dont il célèbre emphatiquement la louange, une louange et une apothéose qu'il nous faut entendre, avant d'interroger encore à leur propos l'histoire, et qu'il faut même écouter d'autant mieux qu'elles ne seront pas sans intérêt pour la caractéristique plus loin de son génie et qu'elles viennent du disciple fervent de Robert Grosseteste, cet évêque de Lincoln qui, dans un différend avec le Pape, déclarait au Pontife n'avoir point, en toute obéissance, à lui obéir, « obedienter non obedio », et du frère de race et de religion de celui qui sera bientôt Guillaume d'Ockam.

Dès lors que Dieu a révélé, il ne peut y avoir qu'une vérité révélée, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui révèle et qu'un seul genre humain auquel il révèle, et parce que la vérité révélée est parfaite et pour qu'elle soit efficace, il ne peut y avoir qu'un seul révélateur délégué aux hommes et déléguant sa mission à une lignée de successeurs qui la perpétuent (2) ; celui

(1) Lavissee.

(2) *Op. Maj.*, II, p. 386 ; — *Op. Tert.*, p. 51 ; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 158.

auquel la vérité est ainsi révélée, c'est le Pape « successeur » et « vicaire » du Christ, et c'est donc lui qui la révèle et qu'il faut croire en conséquence sans aucunement douter ni même hésiter (1). Il est le Grand Prêtre, le Législateur universel dont l'autorité est à ce point « infinie » qu'elle s'étend sur le Ciel, le Purgatoire et l'Enfer (2); et donc, sur terre, il a la plénitude de la puissance temporelle comme de la puissance spirituelle (3) : à lui de promouvoir tout ce qui est utile au genre humain, de veiller particulièrement à condenser la plénitude du savoir pour les explications et les applications requises par les finalités de la Sagesse (4), de commander particulièrement encore ceux qui commandent et de disposer des rois et des royaumes, ordonnant tout pour le bien de la paix et du salut (5) ; bref, médiateur entre Dieu et les hommes, il est comme un Dieu humain que l'on peut adorer après Dieu (6).

Et ce Dieu fait homme s'incarne pour Bacon dans un Pape particulier, dont il exalte la personnalité si glorieuse, à son dire, déjà pour l'Eglise, et plus glorieuse incomparablement, à l'entendre, dans les espoirs qu'elle donne pour l'avenir (7); car c'est justement parce qu'« il a fait briller dans le ciel de la Chrétienté le signe triomphal de la Croix » en réduisant à merci ou à néant les ennemis du Christ, que ce grand Pape a songé, avec « cette profondeur inépuisable de pensée qui est la sienne », que les temps étaient propices aux considérations sapientielles, recourant à cet effet à un humble moine dont nous avons la réponse dans le triple *Opus*. Aussi Bacon compte-t-il sur lui pour refondre les études et ramener dans l'Eglise une ère de paix universelle, l'ère des Pères et des Saints (8), car ce sera Clément IV ou jamais personne autre, « et nisi per vestram fiant haec sapientiam, non credo quod unquam fient », s'il est vrai que visions et prophéties s'accordent depuis quarante ans qu'en ces années-là mêmes un Pape viendra dont la bonté et

(1) *Op. Maj.*, III, p. 70; — *Ibid.*, II, p. 227; — cf. David Fleming : *Ruggero Bacone e la Scolastica*, dans *Rivista de Filosofia Neo-Scholastica*, Anno VI, p. 538.

(2) *Op. Tert.*, p. 8.

(3) *Op. Tert.*, p. 3 : « Propter officii dignitatem qua totius mundi utilitas debet procurari »; — *Ibid.*, p. 15; p. 17.

(4) *Op. Maj.*, III, p. 34 : « ...providere de totius sapientiae compendiosa plenitudine non solum absolute habenda, sed quatuor modis... comparata »; — *Hist. Review*, p. 504.

(5) *Op. Tert.*, *Frag. Duh.*, p. 163 : « Scribo Illi qui omnibus prae'atis et principibus suprafertur et omne habet regere..., etc... »; — *Op. Tert.*, pp. 51; 87; — *Op. Maj.*, III, p. 70; — *Hist. Review*, p. 498.

(6) *Op. Maj.*, II, pp. 227-228.

(7) *Op. Tert.*, pp. 9-10; — *Hist. Review*, p. 498.

(8) *Op. Tert.*, p. 84.

l'esprit de justice et de vérité amènera les Grecs à l'obéissance de Rome, convertira les Tartares et confirmera la répression des Musulmans (1). Que si le Pape argue de la grandeur de la tâche, le précepteur du disciple Jean qui s'y connaît, à l'en croire, en méthode, lui insinue que cette œuvre immense de mise au point et de mise en marche, peut être accomplie en moins d'une année, ajoutant qu'il n'est point expédient, surtout quand on se trouve à la tête du monde, de macérer son corps par les jeûnes et les veilles au grand dommage de l'esprit, et confirmant son conseil par un texte opportun de l'Écriture, par l'exemple profane de Cicéron et par une pensée de son « très sage et excellent Sénèque » auquel il renvoie le Pontife à l'intention de qui même il a marqué la page et mis un signe en marge (2).

Mais ces éloges et ces espoirs sont suffisants comme cela, pour qu'on demande à l'histoire son témoignage sur cette Papauté personnifiant l'idéal de Bacon et personnifiée pour lui dans un Pape. Elle nous l'a sans doute déjà substantiellement donné en nous attestant tout à l'heure les grandes tâches dévolues et accomplies par l'Église au XII^e siècle ; mais il est bon de les voir réparties en fait entre les ayant droit, afin de savoir si les personnes sont ou non loin de compte avec l'idéal du Docteur Admirable et d'encadrer le personnage de Clément IV entre ses pairs. Elle nous offre alors sur la chaire romaine une suite de pontifes tous ou presque tous égaux à leur fonction ainsi élevée de Législateurs universels et d'organiseurs de la Chrétienté, c'était dès le commencement du siècle Innocent III, « la personification la plus complète et la plus resplendissante de la Papauté au Moyen-Âge (3) », un Pape dont les cinq grandes tâches furent bien la libération du sacerdoce du joug de l'Empire, la répression des factions dans l'Église, la lutte contre les infidèles, la répression de l'hérésie, la réforme surtout des mœurs, et qui les réalisa dans une large mesure en unissant la sagesse d'un grand souverain à la sainteté d'un véritable souverain pontife (4) ; c'était, avec moins de lustre et d'envergure que lui, son successeur Honorius III, dont le programme reprenait la réforme des mœurs et la lutte contre les infidèles et les hérétiques, et dont les efforts se mesurèrent à la personnalité naissante de Frédéric II ; c'était surtout plus proche de Bacon, avec une gloire presque égale à celle d'Innocent III, Grégoire IX dont toute l'activité se dépensa dans la lutte contre l'empereur germanique et dans l'organisation des études, une organisation sur laquelle nous aurons à l'instant à revenir, c'était aussi son successeur Innocent IV dont tous les efforts se

(1) *Ibid.*, p. 86.

(2) *Ibid.*, pp. 86-87.

(3) Cf. Hurter : *Histoire du Pape Innocent III*. Paris, 1855, T. I, p. 22.

(4) Cf. A. Luchaire : *Innocent III. Rome et l'Italie*. Paris, 1901-1903.

portèrent sur la libération de l'Eglise opprimée en Occident par l'Empire et en Orient par les infidèles ; c'était encore, immédiatement avant Clément IV, Alexandre IV qui, durant son court pontificat, fait des tentatives auprès de l'empereur grec Théodore Lascaris pour la réunion de l'Eglise schismatique à l'Eglise mère ; quant à Clément IV, avec sa haute conscience de la puissance et des obligations pontificales (1), il lutta pour l'indépendance de l'Eglise contre Charles d'Anjou qui, après avoir été appelé par le Pape en Italie pour le défendre contre Manfred, reprenait sur la Papauté les prétentions de l'Empereur, et prépara activement la Croisade ; mais il ne donna pas comme Pape sa mesure (2), la mesure que Bacon attendait d'un Guido Fulcodi qui avait conjuré en Angleterre le péril d'un schisme en négociant avec Henri III, d'un Guy Foucault qui avait été le si brillant conseiller du roi Louis IX, d'un Guy Foulques qui était un juriste renommé (3) et pouvait, mieux que tout autre pape, régir l'Eglise par le Droit Canon se subordonnant dans la Cité chrétienne le Droit des Césars (4) ; ce devait être après lui et après une vacance néfaste de trois années, Grégoire X, dont la grande œuvre fut la réunion du XIV^e Concile écuménique à Lyon, et les grandes idées furent, avec la réunion des frères séparés négociée à Lyon, la réforme de l'Eglise, la délivrance de Jérusalem et l'établissement enfin de la paix sociale par la réconciliation des Guelfes et des Gibelins. Avec la mort prématurée de Clément IV après trois ans de pontificat, Roger Bacon voyait sombrer à la fois et la fortune de son projet — tout instaurer dans le Christ par la voie de la science sous l'égide du Souverain Pontificat — et sa propre fortune, une fortune dont nous aurons à considérer de près la valeur en concluant cet ouvrage. Comment en effet la Chrétienté pouvait-elle se réaliser en réalisant l'idéal pacificateur des Papes « représentants du Conciliateur suprême des hommes » (5), et l'idéal politique dont ils étaient devenus les représentants ? L'Eglise est « une mère », comme dit Saint-Bernard, et non « une reine », et son action est celle « d'un ministère moral » et non celle « d'un pouvoir » ; le xiv^e siècle n'allait pas s'ouvrir avec Boniface VIII comme le xiii^e s'était ouvert avec Innocent III.

Que si l'on demande pourtant, après cette apothéose d'un Pape et de la Papauté et cette trop rapide contribution, à ce propos, de l'histoire, ce

(1) Cf. E. Jordan : *Registre de Clément IV*, dans *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*. 2^e Série, XI.

(2) Il paraît bien, à vrai dire, manquer quelque peu de caractère, et Charles d'Anjou par exemple eut sa revanche dans la faiblesse du Pontife à son égard.

(3) *Op. Tert.*, p. 86.

(4) *Ibid.*, p. 84.

(5) *Innocent III*.

que devient au juste l'Empire pour Roger Bacon, et si la Chrétienté prend aussi figure dans la personne de l'Empereur, figure temporelle dans l'Empereur comme figure spirituelle dans le Pape, et autant figure temporelle dans le premier que figure spirituelle dans le second, comme le concevra Dante dans son *De Monarchia*, nous ne pouvons que renvoyer à sa réponse plus haut consignée, une réponse qui pour être absolue sous sa plume, n'en comporte pas moins sans doute (malgré le radicalisme théologique de notre auteur, car le théocratisme qui est ici en cause est bien un mysticisme politique, et la même question se pose à son propos qu'à propos du mysticisme illuminatif dont d'ailleurs il procède) les mêmes distinctions et tempéraments qu'elle comportait par exemple chez Innocent III (1) et qu'elle ne comporta plus chez Innocent IV et après lui chez Boniface VIII, celui-là semblant bien avoir été le premier qui ait explicitement enseigné l'impérialisme hiéocratique absolu et celui-ci le premier — et le dernier — qui s'en fit, en raison de son caractère propre, effectivement le champion (2). Cette réponse, en tous cas, il faut la comprendre par rapport à son époque et non par rapport à la nôtre, et elle n'était pas, après tout, sans avoir des raisons historiques pour se justifier (3).

(1) Pour lui en effet si « dans le peuple de Dieu, le Sacerdoce passe avant l'Empire », si « la Papauté domine la royauté », c'est que « celle-ci n'a de puissance que sur la terre et sur les corps », tandis que « celle-là en a dans le ciel et sur les âmes ». (Cf. Baluze-Mansi : *Miscellanea, Innocentii III^e Epistolae*, T. I, p. 548; — cf. aussi son sermon le jour de son sacre et son sermon pour la fête du Pape Saint Silvestre). L'Empire et la royauté ont donc bien une puissance : « le glaive temporel », comme le comporte le « Rendez à César... », une parole du Christ à laquelle se réfère d'ailleurs Innocent III (*Ibid.*, T. I, p. 676), et la Chrétienté, avant d'avoir tenté de la part de quelques papes (voir note 2) d'être une monarchie universelle absolue, a été d'abord l'essai d'une république chrétienne universelle, les princes se comportant, au lieu et place de leurs peuples qu'ils possédaient, comme des égaux sous l'autorité morale de la papauté qui arbitrait leurs conflits par la force du droit; seulement ce droit avait pris la forme naturellement du droit alors en vigueur, celui de suzerain à vassal, une vassalité d'ailleurs que bien des princes avaient demandée au Pape.

(2) Cf. Jordan : *Dante et Saint Bernard*, dans *Bulletin du Jubilé de Dante publié par le Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de Dante Alighieri (1321-1921)*. Paris, 1921. IV. pp. 270-285. — C'est contre cet Impérialisme papal que Dante en effet s'éleva dans la Divine Comédie et dans son traité de la Monarchie, reprenant sur ce point après un siècle et demi de plus ou moins complète éclipse, la doctrine traditionnelle dont Saint Bernard était l'insigne représentant avant que la question passât au premier plan de la pensée et de l'histoire (*Ibid.*, p. 230).

(3) Ces raisons d'ailleurs étaient d'inégale valeur, car outre les rapports de vassaux à suzerain noués par les intéressés eux-mêmes, il y avait la fameuse pseudo-donation de Constantin. Epris d'unité en effet comme il l'était, le Moyen-Age aboutissait invinciblement à la conception d'une Monarchie uni-

Cet idéal enfin dont le Pape est ainsi la suprême personnification, a, pour Roger Bacon, puisqu'il est celui de l'Eglise régie par la Sapience chrétienne et régissant par elle le monde, comme instruments de réalisation sous l'égide du Souverain Pontificat, des organes appropriés de régénération et de régence spirituelles, et ces organes sont naturellement dans l'idée et suivant les vœux de notre moine, l'ensemble des Maîtres et Docteurs, docteurs qui soient des cleres naturellement puisqu'en fait laïques et ignorants s'équivalent et qu'en droit cleres et savants doivent s'équivaloir en raison de l'origine, de la nature et de la finalité de la Sagesse, des cleres séculiers sans doute, mais aussi et surtout, en raison de la perfection de l'état monastique (1), des cleres réguliers, et les clers réguliers tout particulièrement des ordres récents, « novi ordines », qui entendent être et en fait sont appelés des ordres qui s'adonnent à l'étude, « ordines studentes » (2), des ordres savants, « litterati ».

Et l'histoire nous montre ces organes réalisés par la Papauté dans deux institutions: celle des ordres Mendiants et celle des Universités.

D'une part, le Clergé avait pu être au haut Moyen-Age le dépositaire et le promoteur du savoir en Occident, il n'était plus, et depuis longtemps déjà au commencement du xiii^e siècle, fidèle à cette grande mission ; c'était vrai, à quelques exceptions près, des vieux ordres monastiques (3) ; c'était vrai surtout du clergé séculier dont nous savons par Roger Bacon (4) — témoignage confirmé par le témoignage de saint Thomas (5) — qu'il comprenait mal ou même point du tout le latin, pour autant du moins qu'il s'agit du clergé rural, mais le clergé des cathédrales et des collégiales, pour comprendre le latin, ne savait guère plus de théologie. L'Eglise avait bien, il

verselle culminant en l'Empereur et à la conception d'une Monarchie spirituelle culminant dans le Pape, et comme il fallait une fois arrivé à ces deux têtes, encore l'unité, l'on fut amené par les raisons historiques sus-dites qu'on érigea en droit à subordonner absolument l'Empereur au Pape, lequel devint la source de tout le pouvoir temporel comme il l'était de tout le pouvoir spirituel, ce qui est en apparence seulement, croyons-nous, l'idée de Bacon, lequel ne va pas en tous cas dans ses réserves sur l'Impérialisme papal, si réserves il y a réellement de sa part, jusqu'à la pensée de Dante.

(1) Vertu et science se conditionnent en effet. Sur l'état monastique, Cf. *Compend. Phil.*, pp. 430-431.

(2) *Compend. Phil.*, pp. 398 ; 426 ; 427 ; 432.

(3) Cf. Denifle : *Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universität Paris*, dans *Archiv für Litter. und Kirchengesch.*, Bd I, p. 570 ; — Specht : *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland*. Stuttgart, 1885, pp. 55 ; 302 ; 313 ; 328.

(4) *Compend. Phil.*, p. 413.

(5) *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. IV, § 10, édit. [Soldati] Ss. Thomas et Bonavent. *Opuscula advers. Gulielmum de S. Amore*. I. Roma, 1775, p. 70.

est vrai, cherché à remédier à cet état de choses si préjudiciaible à la foi, en prescrivant dans le Concile général de 1179 la fondation d'écoles métropolitaines pour l'éducation des clercs et en réitérant énergiquement cette prescription vieille de plus de 33 ans et restée sans doute lettre morte, au IV^e Concile de Latran ; mais c'est en instituant les ordres nouveaux qu'elle régénéra en partie les études, et c'est bien en partie pour les régénérer qu'elle institua des ordres nouveaux, l'ordre des Frères Prêcheurs dont ce fut là en effet la grande tâche dès l'origine (1), et l'ordre des Frères Mineurs dont la tâche finit, non sans vicissitudes, par devenir bientôt la même avec Frère Elie de Cortone et le cardinal Ugolino, le futur Grégoire IX (2). Cette tâche, les Ordres Mendians l'accomplirent tous les deux avec un zèle qui leur attira l'animosité des maîtres séculiers et produisit ses fruits : mention soit faite seulement de la célèbre controverse entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'une part et Guillaume de Saint-Amour de l'autre, et il suffit par ailleurs de rappeler qu'aux séculiers, au dire de Roger Bacon, n'avaient rien fait depuis 40 ans (3), qu'ils étaient redevables du peu qu'il savaient alors aux Mendians (4), et que les vieux ordres monastiques, quant à eux, durent se mettre au pas du mouvement (5). Leur émulation fut d'une extraordinaire ferveur, comme l'atteste bien en effet la compétition des chaires magistrales entre franciscains et dominicains (6), et chacun d'eux travailla à sa manière, la manière des mineurs intéressant particulièrement l'historien de Roger Bacon; elle fut celle, avec la réforme des mœurs et la réforme de l'enseignement, de l'apostolat missionnaire auprès des frères séparés pour la réunion des Eglises et auprès des Musulmans et des Tartares pour leur conquête spirituelle ou, à défaut, pour leur défaite temporelle : rappelons pour la première tâche apostolique que Jean de Parme, le prédécesseur immédiat de Bonaventure dans le généralat (1248-1258), entretenait une active correspon-

(1) Cf. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Fr. Prêcheurs*, de 1216 à 1342. Paris, 1884, pp. 2-3; 23; 32; 38, etc...

(2) Cf. Hilarin Felder : *Histoire des études dans l'ordre de Saint François*. Paris, 1908, 1^{re} et 2^e parties.

(3) *Compend. Phil.*, p. 428. — On sait qu'il excepte Guillaume d'Auvergne, Robert de Lincoln, Adam de Marsh et quelques autres vieux docteurs, et en effet l'on ne rencontre pas de grands docteurs séculiers jusqu'à Henri de Gand. Les docteurs séculiers d'alors, Guillaume de Saint-Amour, Nicolas de Lisieux, Gérard d'Abbeville, polémiquaient seulement contre le droit des religieux à enseigner.

(4) *Compend. Phil.*, p. 398.

(5) Cf. Mathieu Paris : *Historia Anglorum*, éd. Monum. Germ. histor. XXVIII, p. 427; — Idem., *Chronica Majora*, ad an. 1255, p. 355.

(6) Cf. Douais et H. Felder : *Op. cit.*

dance avec le Patriarche et l'Empereur grecs d'alors auprès desquels il se rendit comme légat (1) et que Jérôme d'Ascoli, qui devait devenir ministre général en 1274 et pape en 1288 sous le nom de Nicolas IV, fut envoyé en mission auprès des Grecs pour les convier au Concile de Lyon où il introduisit lui-même leurs ambassadeurs (2) et quant à la seconde, rappelons le choix constant fait par les Papes des Frères Mineurs pour les représenter auprès des Sarrazins (3) et la mission sur laquelle nous aurons à revenir bientôt, confiée à Frère Jean de Plan Carpin, et dix ans plus tard à Frère Guillaume de Rubruquis auprès des Mongols, deux missions dont Roger connaissait bien les relations et dont un des premiers résultats acquis, mais acquis pour bien peu de temps, fut pour la première mission, la réunion de l'Eglise Slave à l'Eglise Romaine.

D'autre part, l'ensemble de ceux qui étudiaient, maîtres et élèves, « Universitas studentium », formait une force trop puissante, — la puissance même des idées personnifiées — pour que royauté et papauté ne la missent pas à leur service, les rois pour le lustre de leur cité universitaire et de leur royaume et pour leur propre gloire, les papes pour l'exercice de leur magistrature intellectuelle et spirituelle sur le monde chrétien, et comme le nombre des maîtres et étudiants n'était nulle part plus grand qu'à Paris et cela pour diverses causes et depuis un siècle, l'Université de Paris, sitôt née, se trouva en fait la capitale de la foi catholique et devint bientôt de droit la citadelle intellectuelle de la Chrétienté ; elle le devint dès Philippe-Auguste avec Innocent III, qui vraiment fut son grand fondateur en sanctionnant de sa haute autorité l'état de fait et en donnant à sa fondation, avec ses prérogatives, ses assises et directives essentielles ; elle le devint surtout sous Saint Louis avec Grégoire IX, qui lui donna la grande charte avec la bulle « Parens scientiarum » de 1231, l'Université de Paris faisant dès lors figure et fonction, à côté du Sacerdoce et de l'Empire, au dire même d'un chroniqueur, de l'un des trois organismes fonda-

(1) Cf. René de Nantes : *Histoire des Spirituels dans l'ordre de S. François*, Paris, 1909, pp. 152-155.

(2) Cf. Ehrle : *Zur Quellenkunde der älteren Franziskaner Geschichte*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*. Innsbruck, 1883, p. 346 ; — cf. *Analecta Franciscana*, T. II, p. 86.

(3) Le zèle missionnaire des franciscains à l'égard des musulmans commence, on le sait, avec Saint François qui rejoint en 1219 l'armée des Croisés devant Damiette, et qui apprenant que le Soudan d'Egypte avait promis un besant d'or à qui lui apporterait la tête d'un chrétien, se présente aux avant-postes sarrazins et obtient de se faire conduire devant le sultan à qui il prêche Jésus-Christ. Touché par l'ascendant de sa sainteté, le chef infidèle le renvoie en lui donnant un firman protecteur (Cf. *Actus beati Francisci et Sociorum ejus*, édit. Sabatier, chap. 27), et c'est sans doute ce sauf-conduit qui nous explique le choix par les Papes des frères mineurs comme leurs mandataires auprès des Musulmans.

anentaux de la Cité chrétienne (1). Par là s'explique la constante sollicitude des Papes à faire régner dans l'Université de Paris la Théologie et le Droit Canonique, afin que, la Théologie se subordonnant ainsi le savoir philosophique, et la discipline canonique à son tour le droit romain, ils puissent, par elles, régner sur la Chrétienté ; par là nous nous expliquons aussi en quel sens Roger Bacon est le champion d'Oxford qu'il célèbre en effet tant de fois dans ses maîtres et ses études (2) : c'est que confident de la pensée d'un Pape qui avait été confident de celle d'un Saint-Louis, il veut, par l'Université cadette, réformer l'Université mère, en infusant à celle-ci l'esprit expérimental, pratique et mystique de celle-là et en opposant surtout la doctrine traditionnelle de la sagesse chrétienne, clef de voûte de tout véritable savoir et levier de tout vrai et légitime pouvoir, à la doctrine novatrice de l'Albertino-Thomisme, qu'il estime, par la façon dont elle comprend le mot d'ordre des Papes, « *Philosophia ancilla Theologiae* », compromettre les destinées de la Chrétienté (3).

L'histoire, en effet, qui ne devait point réaliser l'idéal rêvé de Bacon, nous témoigne qu'à cette époque même, la pleine époque de la Chrétienté, cet idéal ne se réalisait déjà pas comme il le rêvait et le voulait, malgré tous ces moyens, providentiels à son avis, de régence intellectuelle mis au service de la Papauté ; n'était-ce pas précisément, si l'idéal était si loin de la réalité en dépit de tous ces moyens de réalisation, que tous ces organes étaient inadéquats à leur fonction, — et voilà notre Bacon, après l'éloge de la Chrétienté, l'apothéose d'un Pape et de la Papauté, la louange de la magistrature du Docteur et de la perfection spirituelle du Moine, faisant le bilan du christianisme dans le monde et du règne du Christ dans le monde chrétien, instruisant le procès de la Philosophie et de la Théologie de son temps et dressant dans son *Compendium* un réquisitoire impitoyable contre les princes, les prélats, les religieux, « *nullum ordinem excludo* » (4)... et

(1) Cf. Denifle : *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berlin, 1885, p. 795 ; — Lavissee : *Histoire de France*, T. III, Part I ; — Luchaire : *L'Université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899 ; — Gilson : *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1922, T. I, p. 132 ssq ; T. II, p. 154 ; — le même : *Etudes de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 39-53. — Cf. Denifle-Châtelain : *Chartularium Universit. Paris.*, I, p. 136.

(2) Nous rappelons seulement pour mémoire le texte des *Communia Naturalium*, édit. Höver, p. 300 : « Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi ».

(3) Cf. Gilson : *Etudes de Philosophie médiévale*, p. 114.

(4) *Compend. Philos.*, p. 399. — Il est bon à ce propos de se rappeler la lutte intestine dans l'ordre franciscain entre les Spirituels et les deux partis de la Communauté. Cf. René de Nantes : *Histoire des Spirituels dans l'ordre de Saint François*, Paris, 1909, pp. 84-85.

la Curie Romaine, qui donne, après la mort d'un Clément IV, sur lequel reposaient tant d'espérances, le scandale d'une vacance prolongée du Souverain Pontificat. C'est que la Sagesse est la voie du salut, « Sapientia qua mundus habet regi... quae est via in salutem », et que si l'Eglise dort, « dormit Ecclesia », accablée sous le faix de ses péchés, péchés dans l'étude et péchés dans la conduite, il faut la réveiller, car le salut de l'Eglise urge, une urgence qu'il nous reste à expliquer pour en finir avec la synthèse doctrinale baconienne.

CONCLUSION

I. — La Synthèse doctrinale baconienne et son “ Impérialisme religieux ”

Instaurer toutes choses dans le Christ par l'Eglise, dont le moyen d'action est la sagesse, voilà le salut (Chapitre III), et comme la Sagesse, voie du salut, a pour voie l'expérience (Chapitre I), l'expérience extérieure qui fait la science philosophique, l'expérience intérieure qui fait la science intérieure toute théologique, deux sciences jumelles formant la Sagesse chrétienne (Chapitre II), la doctrine de la méthode, celle du savoir et celle de la Cité sont ainsi suspendues à l'idée du salut : cette idée est la clef de voûte de la synthèse doctrinale baconienne (1), aménagée comme elle l'est par la grande idée de l'illumination divine, et l'esprit qui circule à travers toute cette synthèse, est un esprit d' « impérialisme religieux » d'une extrême ferveur, esprit à propos duquel le médiéviste en quête d'inspiration historique ne peut guère ne pas songer à Saint-Augustin (pour ne point citer une autre source plus authentique encore, la Sainte-Ecriture), au Saint-Augustin du « De Civitate Dei », dont la conception téléologique de l'histoire avec le Christ et l'Eglise comme centre de gravitation universelle, eut entre autres idées augustinienes une si grande fortune au Moyen-Age, chez les esprits, tout particulièrement, épris de mysticisme (2).

Mais cette idée du salut prend chez Bacon une allure spéciale bien marquée et nous laisse surprendre en elle une inspiration historique particulière.

(1) Cf. Hadelin Hoffmans : *Archiv für Geschichte der Phil.*, Bd XX, p. 197.

(2) Cf. Grabmann : *Die Geschichte der schol. Methode*, Bd II, p. 99, note 3 ; — Le même : *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. Mathias von Aquasparta*, Wien, 1906, p. 134, note 14 ; — Cf. Baeumker : *Die Europaeische Philosophie des Mittelalters*, dans *Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Phil.* Berlin, 1909, Bd V, p. 318.

Ce salut, c'est le Christ, lequel est la sagesse même au point qu'il n'y a pas de vérité en dehors de la sienne (1), c'est le Christ par rapport à qui tout a été à ce point providentiellement ordonné que personne n'a pu et ne pourra sauver le genre humain avant et après lui (2), et rien donc d'étonnant, si le Christ est ainsi chez le Docteur Admirable comme le pôle positif de sa pensée, que l'Antéchrist en soit le pôle négatif et qu'il nous en parle. Mais il en est obsédé (3), et nous relevons bien, dans ce que nous connaissons de son œuvre, une trentaine de passages au moins qui en traitent ou le mentionnent d'une façon caractéristique.

Ainsi, nous connaissons assez en lui, l'homme épris des hautes œuvres et des secrètes vérités de la science expérimentale, des merveilleux instruments de la Perspective, du pouvoir singulier du verbe humain, etc.. Or, s'il met un tel prix dans toutes ces disciplines et techniques hermétiques, dans toutes ces inventions de l'Optique, dans cette puissance incomparable de la parole, c'est parce qu'elles seront des armes de l'Antéchrist contre l'Eglise (4), et c'est donc parce qu'elles doivent être les armes de l'Eglise contre l'Antéchrist (5).

Nous savons assez combien il tient à distinguer, encore qu'il reconnaisse que la Magie se dise proprement des seules connaissances et pratiques qui ne savent rien de la vérité de la nature et de l'art (6), une véridique et bienfaisante Magie de la Magie fausse et maligne, une distinction qu'il aurait maintenue dans un traité spécial après sa condamnation et qui lui aurait coûté, entre autres cause de ses malheurs, sa liberté. Or, ce couple de qualificatifs qui affectent les deux Magies ne lui suffit pas; il les sépare, et distingue entre la vraie et la fausse Magie, et entre la bienfaisante et la maligne Magie, car la Magie fausse peut être innocente ou malfaisante, et à son tour la Magie véridique peut être bienfaisante ou malfaisante; et pourquoi cette distinction sinon parce que l'Antéchrist sera magicien de cette dernière manière (7)? C'est par le pouvoir des arts magiques qu'il cherchera à fonder

(1) *Op. Maj.*, III, p. 37.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 187-188. — Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*. Première Partie. Chap. IV, § II.

(3) Cf. Brusadelli : *Lo « Speculum astronomiae » di Ruggero Bacone*, dans *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*. An VI, Fasc. 6, pp. 577-578.

(4) *Op. Maj.*, I, p. 116; p. 399; — *Op. Maj.*, II, p. 221; — *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 157; — *Hist. Review*, pp. 514-515.

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 392; 399; — *Op. Maj.*, II, pp. 221-222; — *Op. Maj.*, III, p. 123; — *Op. Tert.*, p. 95.

(6) *Op. Tert. Frag. Little*, p. 16.

(7) *Op. Tert. Fragm. Little*, pp. 17-18; — *Epistola de secretis operibus artis et naturae et nullitate magiae*, cap. II et III. Cf. *Speculum Astronomiae*, cap. XVII.

son règne, c'est par le même pouvoir que l'Eglise assurera sur lui son triomphe (1).

Nous savons assez combien il a soin, par une critique analogue qui fait la tâche de la science expérimentale dans sa plus haute et personnelle fonction, de justifier les saines mathématiques auxquelles appartient la véritable Astronomie. Or, n'est-ce pas par le pouvoir surtout de l'Astronomie que l'on peut prévoir l'avènement de l'Antéchrist (2), un point sur lequel nous aurons tout à l'heure à revenir ?

Nous savons assez encore combien il tient à ce que les philosophes infidèles aient reçu communication libérale des vérités de la foi, non seulement par le moyen de la tradition de la sagesse encyclopédique originellement révélée, mais aussi par le moyen d'illuminations spéciales. Or, il se garde bien d'oublier parmi tous ces articles de la foi chrétienne, la connaissance de l'Antéchrist et de sa venue, à tel point qu'il s'adresse aux philosophes et non seulement à l'Astronomie pour savoir quand et comment il viendra (3).

Nous savons enfin quel intérêt il prête aux connaissances géographiques au point de leur consacrer de longues pages de son *Opus Majus*. Or, c'est justement, entre autres raisons et parmi les meilleures, parce que la Géographie peut nous faire parer à l'avènement de l'Antéchrist (4). Et que dire aussi de la connaissance du texte sacré dont la corruption est si affligeante précisément parce qu'elle nous empêche de savoir quand reviendra au juste le Christ et viendra l'Antéchrist (5), car ces deux avènements sont consignés dans les Livres Saints, avant d'être contenus dans les livres des philosophes et d'être inscrits dans les conjonctions sidérales (6).

Bref, l'Antéchrist projette toujours plus ou moins son ombre sur la pensée de Bacon, suivant qu'elle est — et elle l'est toujours — plus ou moins éclairée par la personnalité du Christ personnifiant cette sagesse unique dont les explications expliquent tout ce qui peut se savoir et les applications régissent tout ce qui peut se faire dans le monde; il y a une certitude, capitale entre toutes, à acquérir, celle du temps de l'Antéchrist (7), et pour le savoir, l'Eglise doit connaître et pratiquer toutes les sciences, elle doit, dans la personne du Pape, s'entourer d'ingénieurs des arts se-

(1) *Metaphys.*, p. 50; — *Hist. Review*, p. 503; — *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, cap. III, p. 7, édit. Steele.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 188; 254; 269; 292.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 70; — *Op. Maj.*, I, pp. 254; 269; — *Op. Maj.*, II, p. 234.

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 300; 303; 309; 365.

(5) *Op. Tert.*, p. 208.

(6) *Op. Maj.*, I, p. 269.

(7) *Op. Maj.*, I, pp. 269; 303; — *Hist. Review*, pp. 514-515.

crets (1), et la chose est de telle importance que Dieu la lui révélerait si une prière spéciale était faite à cet effet (2).

Et l'on comprend cette obsession chez Bacon, car c'est pour cause s'il est ainsi obsédé : parce que pour lui, les jours de l'Antéchrist et de ses suppôts ne sont pas éloignés et sont peut-être même imminents. Les preuves en sont dans les signes de cet avènement, et ces signes, il les devine dans l'état des mœurs et des études, il les trouve surtout par l'horoscope des religions, il les voit enfin dans l'invasion des Tartares. Tout d'abord, en effet, la situation lamentable des études — il n'y a jamais eu plus apparence de science et jamais moins de fonds — est bien un des pires méfaits de l'Antéchrist pour préparer ses voies (3), et les mœurs vont de pair avec les études pour accuser encore plus les maléfices de l'Antéchrist (4). En doutions-nous, que nous avons pour nous édifier sur cette date redoutable, les merveilleux moyens de l'astronomie expérimentale : le même horoscope en effet qu'elle nous fait des religions en nous montrant qu'elles ne peuvent être que six (5) et quelle est parmi elles la véritable (6), elle nous le fait de l'Antéchrist en nous montrant par les conjonctions et révolutions des astres qu'il doit venir après Mahomet, et que la religion du Sarrazin étant advenue, c'est donc le tour de sa contre-religion à lui d'advenir (7). Mais doit-elle se faire attendre longtemps encore ou faut-il l'attendre comme un événement qui ne saurait tarder ? C'est ici que nous avons le signe des Tartares, dont la plume de Bacon fait mention invinciblement en mentionnant l'horoscope de l'Antéchrist, pour vérifier, grâce à la contribution apportée par les choses sublunaires, la contribution fournie par les choses sidérales. Car les Tartares sont le grand signe ! Ils répondent au signallement du peuple annonciateur de l'Antéchrist, dont ils nous font présumer ainsi non seulement le temps de la venue, mais aussi le lieu d'origine, c'est-à-dire le pays même opposé à celui d'où ils sortent ; ils font en effet irruption hors de ces portes Caspiennes qu'Alexandre le Grand avait déjà murées contre eux en rassemblant des montagnes pour préserver l'Occident (8), une

(1) *Op. Tert. Frag. Little*, pp. 17-18.

(2) *Hist. Review*, loc. cit.

(3) *Op. Tert.*, pp. 8 ; 67 ; — *Hist. Review*, p. 498 ; — *Tractatus... ad declarandum... dicta in libro Secreti Secretorum*, loc. cit.,

(4) *Compend. Philos.*, p. 402.

(5) *Op. Maj.*, I, pp. 254 ssq ; — *Op. Maj.*, II, pp. 371-372 ; — *Op. Tert. Frag. Duh.*, p. 169.

(6) *Op. Maj.*, I, pp. 389-390 ; — *Op. Tert.*, pp. 271-272 ; — *Ibid.*, *Frag. Duh.*, pp. 173-174 ; — *Metaphys.*, pp. 39 ; 42-52.

(7) *Op. Maj.*, I, p. 268 ; — *Op. Tert.*, p. 208 ; — *Ibid.*, *Frag. Little*, p. 3.

(8) *Op. Maj.*, pp. 303 ; 364-365.

invasion qui doit, au dire de maints témoignages prophétiques dont Bacon a bien soin de « s'autoriser », être le signal de la venue prochaine de l'Antéchrist (1); bien plus, ils connaissent et pratiquent d'une façon merveilleuse la science expérimentale et tout particulièrement l'astronomie, et c'est ainsi que leurs chefs gouvernent leur empire et conquièrent le monde (2), encore des marques qui doivent caractériser les précurseurs de l'Antéchrist; bien mieux, ils inclinent vers le Christianisme, leur empereur réunit un parlement des religions en Tartarie, des princes et leurs conseillers sont déjà chez eux devenus chrétiens, gage que la plus grande partie des Tartares se convertira, que les autres seront détruits et que l'on verra ainsi la conversion de toutes les nations (3), tous caractères encore de la fin des temps qui verront par la confusion de l'Antéchrist, l'exaltation définitive du Christ et de son Eglise.

Et pour dresser ce signalement, notre Bacon parle tous documents en mains : il en appelle au témoignage de deux de ses frères en Saint François, Jean de Plan Carpin, ami de Fr. Jourdain de Giano, que le Pape avait avec l'assentiment des Pères du Concile de Lyon, envoyé en 1243 en Tartarie pour traiter avec les Mongols et « scruter avec diligence tout ce qu'il y a chez eux », et Guillaume de Rubrouck, l'envoyé officieux de Saint Louis quelques années plus tard, car il a lu avec soin leurs relations de voyage et il a même conversé à ce sujet avec l'un des voyageurs (4). Et en fait l'on peut croire aux affaires de la chrétienté (5), quand avec les extraordinaires moyens que l'on sait de son organisation militaire (6) et les pratiques inouïes de cruauté que l'on peut imaginer de la part de ses hordes, le grand Khan Tartare (c'était Batou, le petit-fils de Gengis-Khan) envahit en 1232 l'Occident chrétien, quitte à l'évacuer en 1241, au moment où parvenu jusqu'en

(1) *Op. Maj.*, I, pp. 268-269; 302-303; 365.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 368; 399; 400.

(3) *Op. Maj.*, I, p. 363; — *Op. Maj.*, II, pp. 376; 388; — *Op. Tert.*, p. 86; *Ibid.*, *Frag. Duh.*, p. 173.

(4) *Op. Maj.*, I, pp. 356; 303; 305; 366; 371; — *Op. Maj.*, II, p. 368. — Sur ces relations, cf. leur édition dans *Recueil de voyages et de mémoires publiés par la Société de Géographie*, Paris, 1839, T. IV, pp. 604-773, — et les études de Matrod : *Notes sur le voyage de Fr. Jean de Plan-Carpin (1245-1247)* dans *Études Franciscaines*, T. XXVII, pp. 57-72; pp. 117-187; pp. 225-239, — et d'Achatius Batton : *Wilhelm von Rubruck (1253-1255)*... dans *Franziskanische Studien*, Bd XII, Beiheft 6. — Cf. aussi W. Röckhill : *The journey of William of Rubruck*, Londres, 1900.

(5) Cf. R. Pinon : *Le péril jaune au XIII^e siècle*, dans *Rev. des D.-Mondes*, mars 1905.

(6) Moyens dont s'émerveille Fr. Jean qui les étudie avec un soin scrupuleux, écrivant même un chapitre sur la réorganisation nécessaire des armées européennes sur le modèle de l'armée mongole.

Dalmatie, il allait se saisir de Venise. Loi des contrastes aussi ! l'on peut se faire une idée des ses espérances, quand elle apprit par Jean de Plan Carpin qu'il avait assisté en 1246 au couronnement de l'empereur Kouyouk à Karakorum et qu'il avait eu le pas comme légat du Pape sur tous les dignitaires et ambassadeurs; par Guillaume de Rubruquis, dix ans plus tard, que de nombreux fonctionnaires Tartares et même des membres de la famille impériale étaient chrétiens (1); par Fr. André de Longjumeau (lequel, au dire de Joinville, faisait cette annonce à Saint Louis à Césarée) que le chef suprême des Tartarins s'était converti au christianisme après une vision miraculeuse où Dieu lui avait promis la victoire sur le fameux prince oriental nestorien, le prêtre Jean (2). L'Empereur Tartare, nouveau Constantin ! Roger Bacon pouvait bien voir dès lors dans l'Extrême-Orient l'arbitre providentiel des destinées de l'Occident chrétien, et cette pensée qui était la sienne en 1267, d'une paix universelle et d'un bonheur prodigieux surgissant, à l'occasion des Tartares, dans la chrétienté arrivant à son terme la Cité céleste, sera, au commencement du xiv^e siècle, s'il faut interpréter ainsi le fameux Veltro du premier chant de l'Enfer et le DXV fameux du dernier chant du Purgatoire (3), celle aussi du Dante, lequel aura plus de motifs encore d'y croire, quand le Fr. Jérôme d'Ascoli avait introduit en 1274 au Concile de Lyon les ambassadeurs Tartares après les ambassadeurs Grecs; quand un courant de négociations diplomatiques presque continu (les négociateurs nés étant les franciscains) s'était établi entre Rome et les Mongols (4); quand un Tartare chrétien régnait censément en Perse et couvrait d'églises chrétiennes toute l'Asie Occidentale; quand vers 1300, le bruit avait couru que les Tartares s'étaient emparés de Jérusalem pour rendre aux chrétiens le Saint Sépulcre, et quand le Pape Clément V nommait, en 1307, sept mineurs évêques de sièges extrêmes orientaux !

Fourriers du Christ ou de l'Antéchrist, les Mongols pourtant n'étaient pas pour Bacon les annonciateurs infaillibles de l'avènement auquel sans cesse pensait un ardent esprit comme le sien, en mal de restauration religieuse par l'édification de tout dans le Christ (5); ce qui est certain seule-

(1) Cf. Relation de son voyage, édition citée, pp. 315-348.

(2) *Op. Maj.*, I, pp. 467-468. — Sur le prêtre Jean, cf. *Etudes Franciscaines*, T. XIX, p. 353, note 1.

(3) Cf. Matrod : *Le Veltro de Dante et son DXV. Khan et Can*, dans *Etudes franciscaines*, T. XXXI, pp. 61-82. Sur cette prophétie du lévrier et sur le chiffre clef, voir A. Masseron : *Les énigmes de la Divine Comédie*, Paris, 1921, p. 253 sq.

(4) Cf. Paul Pelliot : *Mongols et Papes aux XIII^e et XIV^e siècles*, dans *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, du 25 octobre 1922.

(5) *Op. Maj.*, I, p. 268; — *Op. Maj.*, II, pp. 234-235.

ment, c'est que Tartares, horoscope des religions et bilan des mœurs et des études conspirent pour nous donner une présomption qu'il ne tient qu'à nous d'accroître encore par le moyen qu'il nous indique (1), la présomption que les temps de l'Antéchrist sont proches (2), et donc instante, urgente est la nécessité de refondre les études et de réformer les mœurs, si l'on ne veut pas que cette refonte et cette réforme se fassent dans l'Eglise, à défaut d'un grand Pape ou d'un grand Empereur, par quelque trouble ou tribulation grave (3), ou par l'Antéchrist lui-même, aux torts et dommages de trop nombreux chrétiens (4).

Voilà l'allure de l'idée baconienne du salut : elle est caractérisée par un prophétisme ardent et un prophétisme caractérisé lui-même par un messianisme en quelque sorte adventiste, — et voici maintenant, pour autant qu'on peut la dégager rapidement (5) en matière si délicate, son inspiration historique.

Comme toujours naturellement, Roger Bacon se réclame de ses « autorités », et elles sont ici, comme il nous le dit lui-même (6), « diverses et variées ». Jugez plutôt : textes de la Sainte Ecriture, prédictions des prophètes sacrés, prophéties des Sybilles, de Merlin, d'Aquila, etc..., récits d'historiens, livres de philosophes, comme Ethicus, travaux d'astrologues, comme Albumazar (7), et ce sont là en effet les sources accoutumées de certaine eschatologie ardemment expectante qui régnait alors (8). Mais il en avoue

(1) *Op. Maj.*, I, p. 269.

(2) *Op. Maj.*, I, p. 402.

(3) Ne serait-ce pas l'annonce du grand schisme d'Occident?

(4) *Compend. Phil.*, pp. 402-404; 418; 429-430.

(5) Trop rapidement, de quoi nous nous excusons sur la nécessité où nous sommes de ne pas étendre démesurément notre ouvrage sur l'illumination.

(6) *Compend. Phil.*, p. 404.

(7) *Op. Maj.*, I, p. 269; — *Compend. Phil.*, p. 402; — *Op. Maj.*, II, p. 234.

(8) Elle régnait, pour ne pas remonter plus haut, à la fin du XII^e siècle, comme nous le témoigne par exemple « la lettre des astrologues » qui, avec l'annonce de la conjonction des planètes pour l'année 1186, annonçait la venue de l'Antéchrist et la fin du monde [cf. P. Alphandéry : *Notes sur le Messianisme médiéval latin* (XI^e, XII^e siècles) dans *Rapports annuels de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses* 1912, p. 24], et son règne devait s'étendre encore au XIII^e siècle et durer longtemps du fait même des Spirituels. (Ainsi dans un article du *Nears Archiv*, Bd XXXIII (1908), pp. 97 ssq, M. Holder-Egger signale un Mss Latin 3822 du Vatican, contenant des prophéties des XIII^e-XIV^e siècles, et particulièrement fol. 15 : « Revelatio mirabilis super statu totius Ecclesiae et praecipue super his quae contingere debent in diebus Minorum et Praedicatorum »; cf. *Ibid.* pp. 113-117, le texte prophétique rapporté par Fra Salimbene, qui était acquis aux idées « spirituelles ». Cf. *Monumenta Germ. Script.*, T. XXXII, p. 544.) L'énigmatique personnalité de Frédéric II, comme le dit avec raison Alphandéry (*Les idées mo-*

une autre, Joachim, et si l'on s'attendait à elle, il y a tout de même un certain intérêt pour l'historien de R. Bacon, à la relever sous sa plume.

A la fin du ^{xii}e siècle, le fameux moine Calabrais déplorait de voir l'Eglise mise en péril par des ennemis qu'il énumère (1) : la science scolastique, l'immoralité des fidèles et du clergé séculier et régulier, les schismatiques (2) et les hérétiques Vaudois et Cathares, les musulmans et surtout les juifs (3), et il s'inquiétait des destinées prochaines de la société chrétienne; il attendait l'Antéchrist, et dans ses entretiens avec Richard Cœur de Lion lors de son voyage de Croisé, il émettait même l'opinion que l'Antéchrist était déjà né (4); il prédisait le triomphe du Christ sur lui par le pontificat victorieux d'un grand pape (5) et il annonçait même pour la deuxième décade de la seconde moitié du ^{xiii}e siècle, la transition du second règne au troisième règne, par quoi nous nous expliquons l'existence alors de certaines sectes comme celle des « saccati » italiens et des flagellants (6). Roger Bacon s'inspire donc bien effectivement de Joachim de Flore qu'il cite, mais pour connaître ainsi son homme, est-il véritablement et peut-il être dit vraiment Joachimite ? C'est qu'en effet le Joachimisme dépasse la personnalité de l'abbé de Flore, et sous le nom où l'histoire le connaît, n'apparaît guère que vers la moitié du ^{xiii}e siècle, et du fait encore des franciscains rigoristes qui pour

rules chez les hétérodoxes latins au début du ^{xiii}e siècle, Paris, 1903, p. 194), y était bien pour quelque chose, et dénoncé par le Pape comme tel (cf. E. Gebhart : *L'Italie mystique*, Paris 1908, p. 147), il faisait figure d'Antéchrist mystique, précurseur de l'Antéchrist réel, comme le comportait d'ailleurs la prophétie de l'abbé de Flore. Toutes ces prédictions naturellement étaient un des thèmes familiers de la prédication d'alors, à une époque si voisine de l'échéance fatale, comme nous l'atteste dans ses *Distinctiones* ou répertoire alphabétique des lieux scripturaires destinés aux prédicateurs, l'un des premiers lecteurs et prédicateurs de l'ordre franciscain, Fr. Thomas de Pavie, qui pourtant n'ajoute pas foi aux prophéties Joachimistes touchant la personne de l'Antéchrist et le temps de son apparition, non plus qu'aux prédictions de la Sybille ou d'autres prophètes : il laisse aux événements le soin de décider, en déplorant que ces prédictions aient tourné bien des têtes à l'époque. Cf. E. Longpré : *Les Distinctiones de Fr. Thomas de Pavie*, dans *Archiv. franc. hist.*, Ann. XVI (1923), pp. 26-27.

(1) Cf. P. Fournier : *Etudes sur Joachim de Flore*, Paris 1909, p. 17.

(2) Cependant Joachim qui avait connu sur place les Grecs et qui les connaissait encore en Calabre avait pour eux une vive sympathie et l'ardent désir de leur union avec l'Eglise romaine. Cf. Fournier : *Op. cit.*, p. 27.

(3) Contre lesquels il écrit un traité d'apologétique qui est encore inédit.

(4) Cf. Fournier : *Op. cit.*, p. 25.

(5) Cf. Huck : *Uberrin von Casale und dessen Ideenkreis. Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes*, Fribourg 1/B., 1903, p. 54.

(6) Cf. Fournier : *Op. cit.*, p. 24; — René de Nantes : *Histoire des Spirituels dans l'ordre de Saint François*, Paris, 1909, p. 180; — *Arch. Franc. histor.*, I, p. 645.

mieux défendre contre le parti de la communauté leurs idées « spirituelles » sur la stricte observance, utilisèrent les prophéties et la philosophie de l'histoire de Joachim, prêtant même généreusement (1) à l'ermitte de la Calabre, pour les besoins de leur cause, des écrits apocryphes dont la fameuse « Introduction à l'Evangile éternel », — Joachimites tous par conséquent parce que spirituels (2).

Or Roger Bacon dont nous connaissons les relations avec Adam de Marisco et Robert de Lincoln ne pouvait pas ne pas être au courant des relations épistolaires qu'Adam entretenait avec le grand franciscain Joachimite Fr. Hugues de Digne, lequel envoyait à Adam de Marsh, sur sa demande, les écrits prophétiques de l'abbé de Flore, écrits dont celui-ci extrait les passages les plus typiques sur la fin du monde pour les faire tenir à l'évêque de Lincoln auquel il demande son sentiment sur la proximité éventuelle des derniers jours (3). N'a-t-il pas été humble frère mineur sous Jean de Parme dont la foi et l'action Joachimistes avaient fait tant d'adeptes, « maximus Joachita » comme dit le chroniqueur Salimbene, encore que le Joachimisme du bienheureux Jean ait été plutôt modéré (4) ? N'aurait-il pas même connu Jean de Parme qui, avant les infortunes de son généralat, avait enseigné à Paris à la mort d'Alexandre de Halès et de Jean de La Rochelle, et avait commencé en 1247 les visites de général des mineurs par l'Angleterre où il présida à Oxford un chapitre provincial (5) ? Et même aussi Fr. Gérard de San Donnino qui durant quatre ans représenta sa province aux études de l'Université de Paris et y composa même, toujours au dire de Salimbene, le livre à scandale « de l'Introduction à l'Evangile éternel » (6) ? Son Joachimisme pourrait-il être dès lors celui seulement de Joachim ? Ne serait-il pas plutôt celui de ses frères Joachimites, et alors, si Joachimite lui-même, aurait-il donc lui aussi « Spiritualisme » (7) ?

(1) Du moins quelques-uns, car tous les mineurs, il s'en faut même, n'étaient point alors Joachimistes de cette manière. Cf. Denifle : *Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni*, dans *Archiv für Litter. und Kirchengeschichte*..., Bd I, pp. 49 ssq.

(2) Cf. Fournier : *Op. cit.*, p. 41 ; — René de Nantes : *Op. cit.*, pp. 178-179 ; 188 ; 340.

(3) *Adae de Marisco Epistolae. Epist. 43*, éd. Brewer. *Monument. francisc.* I, p. 146.

(4) Cf. E. Gebhart : *L'Italie mystique*, Paris, 1908, p. 203.

(5) Cf. René de Nantes : *Op. cit.*, pp. 147-149.

(6) *Chronica*, p. 233 ; — cf. Denifle : *Art. cit.*, dans *Archiv*..., Bd I, p. 283.

(7) Ce qui nous fournirait peut-être un motif, à ajouter aux autres, de la condamnation de Bacon dont les supérieurs ne pouvaient guère ne pas paralyser la plume, après la terrible secousse qu'avait apportée à l'ordre franciscain l'affaire de l'Evangile éternel.

Nous ne le croyons pas, et si Bacon procède de l'abbé Joachim, il ne précède point un Pierre-Jean Olivi et un Ubertin de Casale. Ses vilupérations contre l'état des mœurs chez les fidèles et le clergé, régulier comme séculier, ont sans doute une saveur « spirituelle » (1), mais le Docteur Admirable nous laisse bien relever en lui quelques idées qui ne se concilient pas avec celles d'un vrai Spirituel ou Joachimite : sa conception du prix de la science, son dessein de réformer l'Eglise par la refonte des études, son opinion, émise en passant et toute modérée, sur la pauvreté (2). Même il ne se rencontre pas sur des points essentiels avec l'abbé Joachim : celui-ci proscrivait la science comme moyen de réformer l'Eglise (3), et si Bacon croyait à la haute mission des Ordres nouveaux dans la Cité chrétienne, il ne croyait pas, que nous sachions, à la réforme de l'Eglise par l'Ordre nouveau des « Spirituels » succédant à l'Ordre ecclésiastique du Pape et des Evêques (4), et pour ce qui concerne les dates de l'eschatologie joachimite, il pouvait ne voir en elles que des présomptions, déterminées quant à la proximité de la venue de l'Antéchrist, mais indéterminées quant à l'échéance précise de cet avènement, encore que son sentiment en la question n'ait pas la prudence que l'on rencontre sous la plume de Fr. Thomas de Pavie par exemple.

S'il faut donc conclure la synthèse doctrinale baconienne en la caractérisant par son Impérialisme religieux, il faut aussi parachever son Impérialisme religieux en le caractérisant, au point de vue des idées, par son inspiration impatientement messianique, et au point de vue des sources, par son inspiration relativement Joachimite seulement et encore moins « spirituelle ».

(1) Comparer avec Olivi, cf. Ehrle : *Petrus Johannes Olivi. Sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Litt., etc.*, Bd III, pp. 410 ssq; — avec Ubertin de Casale, cf. Fred. Callaey : *Ubertin de Casale. L'Idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle*, Louvain, 1911, p. 256.

(2) *Compend. Phil.*, p. 431.

(3) Cf. Fournier : *Op. cit.*, p. 23.

(4) *Ibid.*, p. 38.

II. — La personnalité de Roger Bacon et l'inspiration de son génie

L'Impérialisme religieux était chez Bacon le dernier mot de sa synthèse doctrinale : pourquoi ce mot ne nous permettrait-il pas de passer de l'œuvre à l'homme, et d'essayer, pour conclure, de dégager dans leur ordre, autant que possible, des traits qui composent une vivante physionomie, surtout de surprendre en eux et de fixer une expression qui fasse mieux vivre encore une telle figure ?

*
* *

Roger Bacon nous paraît avant tout un tempérament mystique à la fois et politique, deux traits jumeaux en effet qui semblent bien être sa meilleure caractéristique. Du politique, il a le souci exigeant de l'autorité, le dogmatisme à formules impératives, l'optimisme conquérant, le tourment profond de l'unité ; comme lui, il est épris d'un haut idéal qu'il réfère inlassablement à la pratique, et avec un sens aigu de l'utile, il est impatient des obstacles qui s'opposent à l'intérêt commun de la Cité, « péchés » auxquels il oppose des « remèdes » ; il a, comme lui, le goût fervent de l'action, mais s'il veut agir, il veut auparavant comme le vrai politique, aussi savoir, savoir pour pouvoir, rêvant d'une humanité renouvelée qui, héritière de la tradition religieuse et philosophique de la Loi ancienne, de la Loi nouvelle et de la Gentilité tout entière, entre en possession de ces richesses sapientiellles et marche avec elles, sous l'égide et la régence de l'Eglise, vers le Salut, — et voilà le mystique, un mystique vraiment dont il n'est plus besoin de rappeler tous les caractères, après tout ce que nous avons dit de l'illumination intérieure et de l'expérience aussi des sens extérieurs (1), quand

(1) Une expérience dont il ne faut pas oublier ici la servitude hermétiste, apparentée si bien avec le mysticisme.

surtout son impérialisme religieux est un mysticisme politique d'une extrême ferveur : mysticisme politique, c'est bien le mot, car ces deux traits qui s'accompagnent dans sa physionomie, n'ont sans doute pas, chez Bacon, la même valeur : c'est le mystique, croyons-nous, qui transparait en lui à travers le politique, plutôt que le politique à travers le mystique, comme si l'homme d'action et de gouvernement était chez lui l'homme foncier, — de telle sorte que le mystique se doublant ainsi dans sa personne d'un politique qui vient le servir, le trait politique est seulement le mode particulier, mode d'efficience et de pratique, sous lequel s'accuse le trait mystique qui est le trait fondamental.

A ces deux traits dont l'harmonie, faut-il le dire ? n'est point du tout étonnante pour le Moyen-Age où l'esprit édifié sur Dieu cherche à voir ou à mettre en tout l'unité conforme (1), et peut-être même ne saurait guère nous étonner aujourd'hui où le mysticisme en lui-même se trouve qualifié déjà si facilement d'Impérialisme (2), sinon l'Impérialisme, de mysticisme, s'en ajoutent deux autres, le trait expérimental et le trait humaniste, lesquels ne sont expressifs en effet qu'autant qu'ils s'articulent et s'ajustent aux premiers qui se confirment ainsi traits fonciers et régulateurs.

La chose va de soi pour l'humanisme dont nous savons assez l'inspiration mystique (3) et politique (4); mais elle n'apparaît pas dès l'abord pour l'expérimentalisme, et c'est pourquoi tant d'historiens qui n'ont guère vu d'ailleurs l'expérience au xiii^e siècle en dehors de Roger Bacon, n'ont vu qu'elle en lui où qu'elle d'abord en lui, comme si elle dominait les autres caractères dont elle aurait en quelque sorte la commande. Le trait expérimental, au sens naturellement où il faut comprendre l'expérience chez le Docteur Admirable, est bien un des traits de la physionomie de Roger Bacon, mais il est si accusé, parce que les deux autres s'y rejoignent et le font saillir, trouvant en lui, à cause de sa nature même, de quoi les satisfaire. S'il n'y a pour le politique en effet que les vérités utiles dignes d'être sues, comment pourrait-il y avoir pour lui d'autre moyen que l'expérience digne de nous les faire savoir, l'expérience qui à propos de la vérité à certifier s'adresse aux choses elles-mêmes dans leur réalité, et en contact ainsi avec le réel satisfait au besoin, impérieux chez le politique, de réalisation ? — et

(1) Cf. Gierke : *Les théories politiques du Moyen-Age*, traduction de Pange. Paris, 1914, p. 97 ssq.

(2) Cf. E. Seillière : *Introduction à la philosophie de l'Impérialisme*. (Impérialisme, mysticisme, romantisme, socialisme.) Paris, 1910, Avant-propos.

(3) Cf. *L'Expérience mystique... chez Roger Bacon*. Seconde partie, Conclusion.

(4) *Ibid.*, Seconde partie, chap. III *ad finem* : L'irénisme de Roger Bacon, et Troisième partie, chap. III, § II, son apologétique.

voici l'homme d'expérience procédant chez Bacon de l'homme d'action (1). S'il n'y a pour le mystique que Dieu en somme qu'il faut connaître à travers la nature et qu'il faut par elle servir, le moyen de savoir le premier mot de la vérité du Créateur et... le dernier mot de la vérité de la Créature, sans l'expérience, dès lors que l'expérience s'adresse à la réalité des choses pour connaître les choses dans leur vérité, et sans l'expérience de l'illumination intérieure et l'expérience des sens extérieurs, dès lors que la première est l'expérience exhaustive de la seconde, et la seconde l'expérience fourrière en quelque sort de la première ? Et quant au service de Dieu, s'il faut le redire, car après tout c'est la tâche du politique chez Bacon, le moyen d'édifier le monde dans le Christ, sans les techniques opératives de l'expérience, dès lors que l'expérience est seule à nous faire efficacement pouvoir comme à nous faire sûrement savoir ? — et voici l'homme d'expérience satisfaisant tout naturellement chez Bacon à l'homme épris de mystique. Sans doute, il n'en procède point exclusivement comme si les vœux de l'un étaient rivés à satisfaire les vœux de l'autre, et nous avons garde par exemple d'oublier chez lui certaine filiation historique (la pensée arabe où s'allient si volontiers Expérimentalisme et Mysticisme) ou encore certaine influence de race (l'alliance précitée est en effet à remarquer dans l'esprit anglais) ou plus particulièrement certaine influence de milieu scolaire (l'union des deux tendances caractérise bien en effet la vieille école d'Oxford), pour ne pas faire état naturellement de certaine influence de famille religieuse tout à l'hommage de l'esprit mystique (l'âme franciscaine où s'apparentent si bien les deux penchants); mais toutes ces appartenances ne font à notre avis que confirmer et lier davantage des attaches déjà nouées en notre homme et plus intimes, et Expérimentalisme et Mysticisme, comme Expérimentalisme et esprit politique sont en lui d'une même venue en quelque sorte, à l'hommage et au profit du Mysticisme à qui revient la vraie paternité psychologique.

Physionomie respirant l'humanisme et toute ouverte à l'expérience, Roger Bacon ainsi n'en est que mieux mystique à la fois et politique, et comme tel, il nous fait songer à deux grandes figures de l'histoire de la pensée, figures qu'il n'est pas sans composer en sa propre personne, pour éloignées qu'elles soient l'une de l'autre par les siècles qui les séparent et plus encore par les doctrines qu'elles représentent : Saint Bonaventure et Auguste Comte. Comme le Docteur Séraphique, le Docteur Admirable « spéculer », contemplant avec lui le Créateur dans le miroir symbolique de la Créature, et nous aurions mauvaise grâce d'y insister, après avoir mis en valeur le même thème substantiel qui les inspire, la même filiation de pensée

(1) Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. I, § I.

qui les rattache aux mêmes influences, peut-être même la filiation de pensée qui rend l'un tributaire de l'autre; mais sa « spéculation » est d'une autre allure ou plutôt elle porte un autre accent que celle du glorieux émule de Saint Thomas : Roger Bacon est un « spéculatif » pratique, un contemplatif dont l'onction est tout ordonnée à l'action, et c'est pourquoi, parce qu'il veut construire une Cité régénérée sur les bases du savoir expérimenté, nous songeons à son propos à Auguste Comte, qui lui aussi voulait « induire pour déduire, afin de construire », et qui regardait notre auteur, sans l'avoir bien pratiqué sans doute, comme l'un de ses maîtres spirituels (1). Maître en effet, car Auguste Comte, épris de « l'ordre, condition du progrès », n'avait-il pas, au dire de Stuart Mill, « le désir désordonné d'unité » ? Ne voulait-il pas, dans son *Cours de philosophie positive*, pour obéir à cette tendance coordinatrice de son esprit, hiérarchiser et unifier les connaissances humaines sous l'égide des disciples mathématiques et avec une référence impérieuse qui faisait de leur classification, une classification finaliste, aux sciences appliquées au bien de la société, à la Sociologie et à la Morale ? Ne rêvait-il pas, en conséquence, en même temps que d'une systématisation scientifique, de réorganisation sociale et de réorganisation sociale justement par le pouvoir de la science ? Aussi, n'attribuait-il pas aux seuls savants, dans ses *Considérations philosophiques* et dans ses *Considérations sur le pouvoir spirituel*, le pouvoir de régence spirituelle dans la Cité, et ne requerrait-il pas comme savant, l'appui matériel de ses amis et de ses fidèles, se faisant en une heure d'infortune appointer par Stuart Mill et lançant

(1) Cf. *Système de Politique positive*, 3^e édit., T. III, p. 488 : « ...La Science, sans comporter alors de créations décisives, fit déjà surgir au sein du sacerdoce, trois types éminents, Albert le Grand, Roger Bacon, et leur lien synthétique, l'incomparable Saint Thomas d'Aquin ». — Il est vrai que nous lisons bien plus loin sous sa plume (*Ibid.*, Appendice général, T. IV, p. 170) : « Si quelques ecclésiastiques se vouèrent entièrement à cette nouvelle classe de travaux (il s'agit des théories naturelles), ils cessèrent d'être prêtres pour devenir savants, sans que l'opposition naturelle des deux systèmes intellectuels en fût nullement diminuée », car (plus haut) « des volontés individuelles ou même collectives, quelque puissantes qu'elles fussent, ne pouvaient prévaloir contre l'inflexible nature des choses qui établissait une incompatibilité absolue entre la théologie et la physique ». Que l'on se rappelle le Bacon de l'expérience de l'illumination intérieure, expérience souverainement certificatrice de l'expérience des sens extérieurs (Cf. *L'Expérience mystique...* Seconde partie, chap. III, § II), et l'on voit aussitôt qu'il ne faut point être dupe du rapprochement que nous esquissons entre le Docteur Admirable et Auguste Comte, et en renchérissant sur Renan d'après lequel Roger Bacon n'est un « positiviste » qu'« à sa manière » (*Revue des Deux-Mondes*, 1860, p. 377), penser avec Hauréau que « sa manière paraît offrir peu de différences avec celle des positivistes de notre temps ». (Cf. *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris, 1880, T. II, p. 92, note 1).

ensuite un *Appel au public occidental*, afin de ne point laisser dépérir dans sa personne « le principal organe du positivisme » ? Ne visait-il pas dans son *Système de Politique* à la subordination, comme il dit, de la triple systématisation de la vie (système de la pensée : la philosophie ; système de sentiment : la morale ; système de l'action : la technique) à un principe d'ordre religieux, qui était, à vrai dire, pour lui l'Humanité ? Ne croyait-il pas qu'on ne peut « régler l'ensemble des forces humaine qu'en érigeant au-dessus des diverses autorités pratiques une même influence théorique, destinée à subordonner les activités partielles à la providence générale », et en rêvant ainsi l'institution d'une même magistrature morale incarnée dans un seul magistrat, n'admirait-il pas cette monarchie des âmes qu'est l'Eglise catholique, et ne célébrait-il pas « la séparation catholique des deux puissances » et la subordination de l'une à l'autre, l'appelant même « le chef d'œuvre social de la sagesse humaine », un chef-d'œuvre qu'il savait bien avoir été en voie de réalisation dans l'Europe du Moyen-Age et justement au ^{xiii}^e siècle ? N'exigeait-il pas, de la part des « dignes positivistes », puisque « la soumission est la base du perfectionnement », de « donner l'exemple continu d'une subordination religieuse envers leur chef spirituel », et n'inscrivait-il pas, pour leur édification, « le Pape » de Joseph de Maistre, parmi les trente volumes de synthèse de la bibliothèque positiviste.... ? Sans compter qu'entre autres curieuses idées, nous pourrions noter encore qu'Aug. Comte tenait pour la dépendance des phénomènes sociaux à l'égard des phénomènes astronomiques, et nous pourrions, quant à l'homme, rappeler son sens et son goût de l'utile et de l'utilisable, sa manière d'asséner les mêmes idées et de les répéter sans cesse et sans souci souvent de les démontrer ou même de les exposer, pour ne rien dire de son incroyable orgueil auquel pourtant l'on ne saurait comparer cette confiance en soi de notre moine qui nous désarme ! Toutes ces idées sont intéressantes à relever, mais le catholicisme de Comte est, suivant le mot fameux de Huxley, « un catholicisme avec le christianisme en moins », et si le Docteur Admirable est un ingénieur social, c'est un ingénieur dont les techniques, inspirées des connaissances fondamentales, Langues, Mathématiques, Perspective, Science expérimentale, sont encore, par leur caractère hermétique, largement à l'ère métaphysique, et surtout sont avec leur finalité toute mystique, au service de la Chrétienté. Si l'on aime mieux, puisqu'on est en quête d'esprit avec qui l'apparenter, Roger Bacon est un mystique, poète au sens étymologique, sinon aristotélicien du terme, de la Cité chrétienne à réaliser ici-bas, comme Dante sera plutôt (1) le

(1) Il va sans dire en effet que nous ne méconnaissons pas le caractère profondément anagogique et pratique de l'œuvre du Dante qui vise le salut de

mystique, poète, au sens reçu maintenant du mot, de la Cité des âmes réalisée dans l'au-delà.

*
**

L'impérialisme mystique fait le trait caractéristique de Roger Bacon, parce qu'il est le caractère essentiel de son œuvre, et son œuvre, c'est ici celle qu'il appelle l'*Opus Majus*, l'*Opus Minus* et l'*Opus Tertium*, une même œuvre en trois éditions successives (1), et celle aussi qui s'appelle le *Précis de Philosophie* ou cette autre encore qui porte le nom de *Précis de l'étude de la Théologie*. Mais les trois *Opera* avec les deux *Compendia* ne sont point les seules œuvres de notre moine dont nous avons encore maints traités, et pour les *Opera* du moins ne sont que des sortes de prolégomènes, « *persuasiones praeambulae* », à une œuvre principale et définitive, le *Scriptum principale* (2); d'où une question se pose : puisqu'avec le triple *Opus*, nous n'avons pas toute l'œuvre et l'œuvre essentielle, peut-être n'avons-nous pas l'homme tout entier et l'homme foncier ? Et elle se pose d'autant mieux qu'un tel mysticisme politique est bien le thème obligé de ces lettres sapientielles au Pape que sont les trois *Opera* : ne serait-il pas

l'humanité dont il esquisse à travers et derrière ses allégories le plan de rédemption : cf. H. Hauvette : *Dante. Introduction à l'étude de la divine Comédie*, 3^e édit., pp. 203 ; 287. L'œuvre du grand Florentin est ainsi encore plus apparentée sous cet aspect avec l'œuvre du Docteur Admirable, que nous semblions le dire d'abord.

(1) Une succession dont il faudrait, d'après l'intéressant article du P. Mandonnet [*Roger Bacon et la composition des trois « Opus », dans Revue Néo-Scholastique*, 1913, pp. 53-69 ; 164-181] retourner l'ordre, l'*Opus Majus* ayant été composé le dernier et seul ayant été envoyé au Pape au commencement de 1268, avec en guise de lettre-préface, la lettre d'envoi retrouvée par Gasquet.

(2) Le *Compendium studii Philosophiae* en serait en effet une partie, une partie de la première partie, car le *Scriptum principale* en comprend quatre, la première consacrée à la Grammaire et à la Logique, la seconde aux Mathématiques, la troisième à la Science Naturelle, et la quatrième à la Métaphysique et à la Morale (Cf. Little : *Roger Bacon's Works*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, pp. 402-407). C'est donc une œuvre encyclopédique, et Roger Bacon y travailla jusqu'à sa condamnation en 1277, — sauf le temps de compiler à l'adresse du Pape le triple *Opus* —, pour y revenir encore en 1292 avec le *Compendium studii Theologiae*, si cette œuvre est bien sa dernière œuvre, ce que conteste P. Mandonnet. Le Docteur Admirable avait en tous cas, pour entreprendre cette encyclopédie, l'exemple du dominicain Vincent de Beauvais et du franciscain Barthélémy l'Anglais, dont les encyclopédies datent, pour le premier, de 1240 à 1265, et, pour le second, de 1250 environ, et ce double exemple contribua sans nul doute à son entreprise, dans son économie pourtant vraiment originale (Cf. Steele : *Roger Bacon and the State of Science in the thirteenth Century*, dans *Studies in the History and Method of Science*, Oxford, 1921, pp. 136 ssq.).

dès lors seulement de circonstance chez le Docteur Admirable et — c'est le mot — de commande, ou exprime-t-il bien définitivement le trait essentiel de son esprit ?

Roger Bacon nous dit, en effet, dès les premiers mots de l'*Opus Majus*, et il le répète dans l'*Opus Tertium* (1), que c'est en raison du mandat à lui intimé par le Pape qu'il tient à l'unité d'un savoir entouré du cortège de ses cinq finalités dont la première seulement est d'ordre théorique et les quatre autres d'ordre politique. Toute sa doctrine de l'unité de la sagesse fait ainsi figure de doctrine pour les besoins de la cause, et il en est de même de toute la doctrine de l'illumination qui en est le moyen; ne savons-nous pas, d'ailleurs, que les considérations finalistes ont chez lui, l'utilitaire, un prix singulier, et que s'il tient par exemple pour la thèse de Dieu intellect agent et pour celle de la révélation encyclopédique originelle, c'est en raison de leur contribution à la doctrine de l'accord imprescriptible de la Philosophie et de la Théologie et des conséquences pratiques qui en découlent (2) ? Puisque toutes ces idées sont au premier plan de son esprit pour servir le personnage qu'il joue, quelles seraient les autres alors, si elles existaient ? Sans doute, des idées qui nous sont familières, la haute considération du savoir et du savoir pour le pouvoir, le prix mis dans la méthode et dans la critique de tout par la vertu de la méthode véridique, etc..., et se ramènent toutes à l'expérimentalisme et à l'humanisme, toutes idées qui, sans être le moins du monde au fond dans la servitude des premières, se mettraient seulement à leur service par un opportunisme d'autant plus compréhensible dans l'esprit de Bacon qu'il serait le reflet, dans son propre esprit, de l'esprit général du temps.

Et l'on verrait alors chez lui le vieil homme et l'homme nouveau prendre leur valeur respective ! Le vieil homme, c'est l'hermétiste ou praticien des arts secrets, le mystique ou théoricien du théologisme et du théocratisme, etc..., bref le disciple de maîtres qui, pour lui, étaient non les modernes, mais les anciens, « sapientes antiqui » (3), Robert de Lincoln, Adam de Marisco, Thomas de Galles, etc... et puis Ptolémée, Alhacen, Italy, etc..., tous représentants de l'Augustinisme classique ou de la tradition scientifique. L'homme nouveau, c'est celui du primat de l'expérience, de l'excellence de la connaissance des langues, de la nécessité de la correction de la Vulgate, de la vertu des mathématiques appliquées à la science qu'elles rendent rigoureusement explicative, et des sciences appliquées aux arts qu'elles rendent merveilleusement efficaces, etc..., bref, le maître de disci-

(1) P. 82.

(2) *Op. Maj.*, III, pp. 45; 53.

(3) *Op. Min.*, pp. 329; 357; — *Op. Tert.*, pp. 88-89.

ples, si le terme convient uniformément ici, puisque disciples ils le furent à des titres très divers et dans une mesure surtout fort inégale, qui seront, sans l'avouer le plus souvent et parfois peut-être en le désavouant, par exemple le mathématicien et l'expérimentateur Thomas Bungay (1), Jean Peckham et Bernard de Verdun, lesquels reprirent, avec l'auteur anonyme de la fameuse *Somme de Philosophie* faussement attribuée à Grosseteste et avec l'auteur anonyme d'un *Traité d'Astronomie*, la contribution progressive de Bacon à la solution du problème astronomique (2); Gilles de Rome et Jean de Dumbleton qui continuèrent les idées baconiennes sur le vide, idées en progrès encore sur la théorie aristotélicienne du grave et du léger (3); les deux grandes personnalités de Jean Duns Scot et de Guillaume d'Ockam, à qui devra tant la philosophie de l'école franciscaine et qui devaient déjà à Bacon dans l'orientation de leur école respective (4); un ensemble, sinon une pléiade, d'expérimentateurs qui, au xiv^e siècle, s'adonnèrent à l'Université de Paris aux études physiques pratiquées à Oxford au xiii^e siècle quand elles ne l'étaient point encore à Paris, études que Paris allait pratiquer quand Oxford allait donner au xiv^e siècle dans la dialectique parisienne du xiii^e, et n'oublions pas au xiv^e siècle encore Jean de Jandun (5) et Pierre Dubois, avec son souci d'allier les mathématiques et l'expérience (6), au xv^e siècle le cardinal Nicolas de Cuse (7) et le cardinal Pierre d'Ailly, le dernier s'inspirant habituellement de Bacon dans son *Astronomie* (8) et citant dans son « *De imagine mundi* », un passage de l'*Opus Majus* (9) qu'allait relever peut-être en marge d'un des exemplaires de l'*Image du Monde*, la main de Christophe Colomb ou celle de son frère Barthélemy (10), au xv^e siècle encore par l'intermédiaire de Paul de Middle-

(1) Cf. A. Little : *Studies in english franciscan history*, Manchester, 1917, p. 220; — et *The grey Friars at Oxford*, 1892, p. 195, note 4.

(2) Cf. P. Duhem : *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913-1917, T. III, pp. 442; 460; 471; 499; 515. — Ce serait Peckham lui-même qui, au dire de Jebb, serait cité comme mathématicien parfait sous le nom de Jean de Londres : *Op. Tert.*, pp. 34-35.

(3) Cf. P. Duhem : *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, pp. 273-276; 280-284.

(4) Cf. Rashdall : *Compend. stud. Theol.*, Introduction, p. 22; — P. Duhem : *Etudes sur Léonard de Vinci*, Paris, 1916, T. II, pp. 368; 371.

(5) Cf. Duhem : *Roger Bacon et l'horreur du vide*, dans *Roger Bacon Essays*, Oxford, 1914, p. 276.

(6) Cf. *De recuperatione terrae sanctae*, édit. Langlois.

(7) Cf. Vanstenberghe : *Le Cardinal Nicolas de Cuse (1401-1464). L'Action, la Pensée*, Lille, 1920, p. 439.

(8) Cf. Duhem : *Le Système du Monde*, Paris, 1913-1917, T. IV, p. 175.

(9) I, p. 136.

(10) Peut-être en effet, car l'on a des raisons de croire que Colomb n'a lu l'*Imago mundi* qu'après son premier voyage en 1492, sans compter que Pierre

bourg; Copernic lui-même (1), et... au xvi^e siècle, le chancelier François Bacon (2), — tous représentants, suivant les possibilités de leur temps et l'indice propre de leur génie, de l'esprit nouveau. De ces deux hommes, ce serait le second qui serait l'homme vrai et foncier chez Bacon, le vieil homme étant seulement une personnalité d'emprunt, et tout en paraissant donc l'homme de son temps, Roger serait déjà l'homme de la Renaissance, voire même de la Réforme, d'une Réforme et d'une Renaissance du moins dont il aurait conjuré, si on l'avait écouté, le caractère hostile à l'Eglise (3) : en semblant de son temps, il serait l'homme du nôtre !

Poser la question, chez Bacon, d'idées foncières éventuelles qui serviraient par opportunisme le théologisme et le théocratisme dans les lettres sapientiellles adressées au Pape, et dans l'œuvre dite principale, reprendraient leur naturelle allure, voire même se seraient en d'autres temps asservi les premières, n'est point faire injure au Docteur Admirable dont la bonne foi n'est pas en cause (4), et la réponse donc qu'on vient de donner conférerait, si elle était vraie, à notre moine, en avance ainsi sur son siècle et faisant d'autant avancer ses successeurs, un lustre singulier dans l'histoire de la pensée. Mais une telle interprétation n'est point juste, et la réponse qu'il faut lui faire empêche que la question dorénavant se pose.

Sans doute, les trois *Opera* sont des prolégomènes à une œuvre encyclopédique définitive, mais justement ils peuvent, comme tels, nous faire préjudicier de son contenu et de son esprit, et nous n'avons pas de raison de prêter à Roger des idées de fond animées déjà de l'esprit moderne et revêtues seulement, pour ainsi parler, de l'uniforme du temps, voire même de la livrée particulièrement d'un conseiller et ingénieur du Pape... à moins de vouloir le comprendre d'abord par rapport à notre temps et non par rapport au sien, ce qui est contraire à la règle élémentaire de l'histoire. Et nous avons mieux que cette présomption en faveur d'une âme médiévale, toute monastique et franciscaine, pour qui la sagesse ne pouvait qu'être « la voie

d'Ailly ne cite pas nommément Roger Bacon, mais seulement les auteurs qu'il cite.

(1) Cf. Little : *On Roger Bacon Life and Works*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 30.

(2) Cf. Döring : *Die beiden Bacon*, dans *Archiv für Gesch. der Phil.*, 1904, p. 341 ssq.

(3) Cf. Fr. Picavet : *La place de Roger Bacon parmi les philosophes du XIII^e siècle*, dans *Roger Bacon Essays*, pp. 77-79; 87-88; — du même : *Deux directions de la Théologie et de l'Exégèse catholique au XIII^e siècle : Saint Thomas et R. Bacon*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, 1905, pp. 189-190.

(4) C'est ce qu'a oublié Erdmann qui doute de la sincérité de Roger Bacon. Cf. *Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1866, Bd I, p. 405.

même du salut » (1), et pour qui encore le Seigneur devait être la grande illumination de l'intelligence, suivant la devise même, « Dominus illuminatio mea », de la vieille Université d'Oxford dont il était un des premiers et déjà l'un des plus illustres fils : ses propres paroles.

S'il célèbre l'utilité de la sagesse philosophique, il la proclame plus grande encore quand la philosophie est au service de la théologie, et encore plus grande quand elle est au service de l'Eglise (2), et il a de ces formules qui nous font songer à celles de Saint-Bonaventure (3), dont il imite à sa façon la réduction de tous les arts à la théologie. S'il reconnaît que le Pontife lui a déterminé son thème et l'a déterminé par son autorité à le mettre en œuvre (4), il prend à témoin, comme s'il avait pressenti obscurément quelque reproche d'opportunisme, sa propre conscience qui lui atteste bien, en effet, par conviction intime, la référence théologique et ecclésiastique de tout le savoir, et il proteste que, quoi qu'il ait à écrire jusqu'à la fin de sa vie, il ne fera rien qui ne serve à la Sapience divine et à l'Eglise (5), de telle sorte que, si c'était l'ordre du Pontife, c'était l'ordre aussi de sa conscience d'écrire ainsi (6). Et c'est justement ce qui nous fait comprendre le mandat à lui conféré par le Pape, à nous en tenir aux termes mêmes de la lettre envoyée par le Pontife (7) : avant d'être Clément IV, Guy Foulques s'était entretenu avec Bacon, et non sans discussion, de ce que celui-ci avait tant à cœur, et il lui avait déjà demandé de lui communiquer l'ouvrage d'abord projeté, par l'intermédiaire de Raymond de Laon; sitôt pape, il avait reçu de Roger des lettres, qu'un certain Bonetor avait même expliquées oralement au destinataire au lieu et place de l'expéditeur, et c'est à ces lettres que le Pape répond en ordonnant au religieux de s'ouvrir par écrit de ses idées, malgré l'ordre de ses supérieurs,

(1) *Op. Maj.*, III, p. 36.

(2) Cf. *Hist. Review*, p. 503; — cf. *Compend. Phil.*, p. 395.

(3) *Op. Maj.*, III, p. 68; — *Op. Tert.*, pp. 32; 80; — *Hist. Review*, p. 508, in fine. — Cf. Saint Bonaventure : *In III lib. Sentent.*, Distinct. XXXV, Lib. 2 : « Scientia valet ad fidei introductionem et introductae provectionem et propectae defensionem et defensae confirmationem ». — Cf. Alexandre de Halès : *S. Theol.*, Pars II, Quaest. II, Memb. III, art. 4.

(4) Cf. *Hist. Review*, p. 498.

(5) *Ibid.*, p. 509 : « Sciens enim et certificatam habens conscientiam..., quidquid scribo ad praesens et quidquid intendo scribere usque ad finem vitae meae, cogam sapientiae Dei deservire... ».

(6) *Ibid.*, pp. 503-504 : « Propter Vestrae Celsitudinis mandatum, tango quaecumque magnifica, et si non arctassetis me praecepto, gaudeo tamen quod meam conscientiam liberavi praesentans vicario Dei utilia humano generi universo ».

(7) Citée par Brewer avant son édition de l'*Opus Tertium*, p. 1.

et toutes ces idées que Roger avait tant à cœur d'exprimer (1), ce sont celles donc sur lesquelles il s'ouvre avec ferveur dans le triple *Opus...*, et elles resteront après la mort de Clément IV (2) ses idées toujours, avec seulement une expression plus amère et un ton parfois de désespoir (3). Roger Bacon est, au fond de lui-même, ce qu'il apparaît, quand le Pape le fait paraître sur la scène en quelque sorte à titre officieux, et ce qu'il est alors, il l'était avant que le Pape le connût et par son mandat le fasse davantage connaître, et il le sera, quand le Pape disparu, il n'aura plus qu'à disparaître lui-même dans le mutisme de la plume et de la parole.

Ainsi, Roger Bacon peut faire figure à la fois de vieil homme et d'homme nouveau et nous faire songer par exemple à la fois à Saint Bonaventure et à Auguste Comte; l'on voit sous quel angle il faut se placer pour avoir l'expression de sa vraie physionomie et départager les historiens aux yeux desquels il est encore trop souvent un sujet de contradictions. Ces deux hommes ne s'opposent point en lui, mais se composent au bénéfice du premier dont il semble bien que le second procède, — faut-il rappeler sa conception hermétique de l'expérience, son idée synthétique de la méthode, son expérimentalisme et son humanisme mystiques ? —, de telle sorte que ce n'est pas l'homme nouveau qu'il faut d'abord voir en lui pour consentir à retrouver ensuite le vieil homme, en quelque sorte comme une personnalité en lui impersonnelle, mais bien le vieil homme qu'il faut d'abord considérer, et considérer comme sa vraie personne, quitte à dégager ensuite en quel sens et jusqu'à quel point il peut y avoir en lui déjà un homme auquel se rattacheraient par des rapports de filiation, des esprits dont on convient de dire trop volontiers parfois qu'ils sont en leur temps, xiii^e, xiv^e, xv^e et xvi^e siècles, des esprits déjà modernes. Voilà le vrai point de vue, et le vieil homme même commande en lui si bien le nouveau que Roger Bacon est largement en retard au xiii^e siècle dans le mouvement philosophique et théologique (4), peut-être même, avec son respect de l'autorité des experts et de la tradition (5), voire

(1) Cf. *Hist. Review*, p. 498 : « Cum Vestra Beatitudo me pulsaverit super hoc quod ardenti desiderio concupivi »; — *Ibid.*, p. 500 : « A multis retroactis temporibus proposui litteris mandare quae nosco »; — *Ibid.* : « Pro scripturis faciendis multa necessaria consideravi et de aedificio sapientiali erigendo ordinavi nondum facto ».

(2) Cf. *Compend. Phil.*, pp. 402-404; 414.

(3) Un désespoir qu'il avait connu déjà lors de la rédaction du triple *Opus*: « Aggregatis impedimentis incepti desperare » : *Hist. Review*, p. 500.

(4) C'est l'opinion justifiée de P. Mandonnet. Cf. *Siger de Brabant*, 2^e édit., pp. 40; 244-248.

(5) Un respect que nous avons maintes fois mis en valeur, et dont nous trouvons encore un curieux exemple dans cette idée que les Anciens sont plus prêts des secrets de la médecine que nous, parce que plus prêts que nous, latins,

aussi de l'autorité de la raison, pour ne pas citer d'autres aspects de son passif, moins en avance dans le mouvement expérimental et proprement scientifique (1) qu'on ne l'a cru généreusement et qu'on ne le croit encore pour lui, car, remarquons-le bien encore (2), il se réclame et à maintes reprises de ses maîtres, des maîtres qu'aux yeux de l'historien il a peu ou point dépassés, et il lui arrive, si maître il est et s'estime tel, d'avouer au Pape qu'il pourrait, s'il le voulait, trouver plus maître que lui, et maître ne se dit pas d'un individu seulement, car il est bien entendu que maître Pierre est le maître des expériences, mais d'une pluralité, non certes que ces maîtres soient légion, mais ils forment nombre tout de même (3); en sorte qu'en regardant Roger Bacon comme un isolé ou en le mettant en vedette au milieu d'une école d'expérimentateurs, les historiens lui ont fait dire ce qu'il semble bien n'avoir pas dit lui-même et ont manqué de justice à l'égard du Docteur Admirable et à l'égard de ses devanciers et ses émules (4). Il était plus le fils de son temps qu'il se l'imaginait parfois lui-même (5) et que se le sont imaginé trop de médiévistes d'occasion, faisant fond trop facilement sur certaines de ses paroles; aussi l'erreur est-elle grave de tous ceux qui ont fait (6) et sont encore tentés de faire de Roger Bacon un précurseur de la

de la Révélation primitive ! — ce qui ne doit pas nous empêcher d'ajouter à leurs secrets ceux que nous pouvons découvrir en médecine par l'étude de l'Alchimie, de l'Astrologie et de la Science expérimentale. Cf. Withington : *Roger Bacon and medicine*, dans *Roger Bacon Essays*, p. 347.

(1) Cf. plus haut, chap. I, § II; — *L'Expérience physique chez R. Bacon*, chap. II, § II, pp. 116-122; Conclusion, p. 176.

(2) C'est une remarque en effet que nous avons faite en référant la méthode baconnienne à l'histoire : chap. I, § II.

(3) *Hist. Review*, p. 505 : *Quamvis autem fatear quod plures sint qui haec eadem quae tracto possunt meliori modo quam ego Vestrae Sapientiae referre...* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 504.

(4) C'est là un point que nous sommes heureux de retrouver sous la plume toute récente de Thorndyke (*Op. cit.*, T. II, pp. 617-619; 638; 644; 650; 685-686) qui tient Bacon pour surestimé par l'ignorance où l'on est resté, en le préjugant déjà comme un moderne, de ses prédécesseurs et de ses contemporains, comme si à cette époque plus qu'à une autre et plus à cette époque pour R. Bacon que pour toute autre peut-être, l'homme n'était pas l'être enseigné par excellence ! Nous aurons à revenir, au troisième paragraphe de cet essai de psychologie historique, sur ce point capital en effet pour qui veut prendre une juste vue sur l'énigmatique figure du Docteur Admirable.

(5) C'était l'avis déjà de l'historien des « Universities of Europe in the middle ages », Rashdahl dans son édition du *Compendium studii Theologiae*, p. 3 : « Bacon was more the child of his age than the imagined to be ».

(6) Cf. Reuter : *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875-1877, Bd I, pp. 68-88; — A. Sturhahn : *Das Opus Majus des Franziskanermönchs R. Bacon*, dans *Kirchliche Monatschrift*, Magdebourg, 1893, p. 281; — E. Dühring : *Kritische Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1894, pp. 196-198; 203-206.

Renaissance et de la Réforme, disant de lui ce que Kant devait dire bien plus tard de lui-même (1) : il serait venu trop tôt, non pas d'un, ce qui serait au dire de Kant son propre cas, mais de deux siècles !

De l'esprit de la Réforme, il n'a rien (2), et si l'on argue de sa critique virulente des mœurs et des méthodes, c'est qu'on ignore la liberté du Moyen-Age dont les sermons par exemple ou encore les satiriques nous donnent de savoureux exemples (3), cette sainte et franche liberté des enfants de Dieu qui prend à partie l'autorité pour mieux lui obéir, et qu'on oublie d'autre part tout ce qu'il nous dit pour justifier et excuser le ton de ses doléances; tout au plus pourrait-on trouver dans ses récriminations et revendications quelque chose de l'esprit d'indépendance de l'Eglise d'Angleterre, qui par la bouche précisément de Robert de Lincoln se réclamait de l'obéissance pour ne point obéir, « *obedienter non obedio* » (4), — une Eglise pourtant si attachée alors traditionnellement au Saint-Siège (5).

De l'esprit de la Renaissance, il n'a rien non plus, pour autant naturellement que cet esprit veut faire renaître l'antiquité païenne au lieu et place de la tradition chrétienne, comme la Réforme entendait substituer à l'esprit d'autorité, la seule autorité de l'esprit : toutes les vues d'une science purement humaine, les visées d'une action purement utilitaire, la beauté d'expression d'une pensée qui serait à soi-même sa propre fin, la foi dans les destinées d'une Cité toute terrestre, sont des idées et des sentiments aussi étrangers à Roger Bacon qu'à nos savants et ingénieurs modernes comme tels les spéculations de théologie pure, le sens d'une finalité mystique immanente à la nature physique et le sentiment du retentissement éternel des actes humains. S'il y a eu Renaissance d'ailleurs, n'est-ce pas parce qu'il y a eu le labeur ingrat, continu et obscur du Moyen-Age, qui a voulu pour construire la Cité chrétienne, la grâce ne détruisant pas la nature mais l'élevant suivant l'adage célèbre, retrouver et utiliser le meilleur de la civilisa-

(1) Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen ». Cité dans le *Litterarische Rundschau*. Friburg-Breisgau, 1 märz 1909, p. 182.

(2) *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon, Première partie, chap. III, § I, p. 10.

(3) Cf. Lecoy de la Marche : *La chaire française au Moyen-Age spécialement au XIII^e siècle*. Paris, 1886; — E. du Méril : *Poésies latines antérieures au XIII^e siècle*, Paris 1843, — et *Poésies populaires latines*, Paris, 1867; — Jordan : *Dante et Saint Bernard*, dans *Bulletin du Jubilé de Dante*, publié par le Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de Dante Alighieri (1321-1921), IV, p. 268.

(4) Cf. F. Stevenson : *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*. Londres, 1889, pp. 88-110.

(5) Cf. K. Werner : *Die Psychologie, Erkenntnis und Wissenschaftslehre des R. Baco*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der Kais. Akad. der Wissenschaften*, Wien, 1879, Bd 93, p. 504.

tion païenne ? Et alors Roger Bacon peut précéder la Renaissance de la fin du xv^e et de tout le xvi^e siècle, il est précédé de la Renaissance du xii^e siècle qui eut ses plus grands représentants dans l'école de Chartres et dans toute cette pléiade d'humanistes natifs des bords du Loir et de la Loire comme Hildebert de Lavardin, Mathieu de Vendôme, Pierre de Blois, dont le grand souci était, à l'encontre de tant de leurs contemporains, cornificiens et bécotiens mis au pilori par Jean de Salisbury, de « philosophe humainement » (1), et cette Renaissance du xii^e siècle, Roger Bacon la continue au xiii^e, avec Vincent de Beauvais par exemple, à une époque et en un lieu où par le fait de l'Université de Paris éprise de dialectique et d'Aristote (2), l'humanisme général n'avait plus la même faveur.

Il est oiseux après cela de se demander, dès lors que Bacon n'est pas le précurseur de la Réforme et de la Renaissance comme l'histoire les a faites, si l'histoire aurait fait la Renaissance et la Réforme telles que voulait les faire Roger Bacon. La chose est possible, et nous en acceptons l'augure, mais vaticiner après coup sur le passé est un grand risque, le risque d'engager indûment l'histoire... et nous passons. Que si l'on tient absolument à parler de l'originalité de Bacon, elle n'est pas comme l'a cru Charles (3), d'appartenir, aussi peu que possible, à son temps; elle est plutôt au contraire d'appartenir à fond à son temps dont il a l'esprit sans avoir maintes idées, tout en semblant appartenir déjà au nôtre dont il a des idées, sans en avoir l'esprit.

*
* *

Avec ces traits si expressifs pourtant, nous n'avons pas peut-être toute l'expression de cette physionomie qui peut sans doute mieux vivre encore devant nous. Tempérament foncièrement mystique à l'allure politique éprise d'organisation idéale et impatiente de réalisation radicale, Roger Bacon s'est appliqué tout entier à la tâche d'accomplir le mandat que le Pape Clément IV lui avait conféré « nonobstant toute injonction contraire d'un prélat ou d'un supérieur quelconque de l'Ordre », une mission dont on peut s'assurer qu'il a pris une haute conscience par la lecture des premières pages de l'*Opus Tertium* (4). Mais cette conscience de son rôle se mesure-t-elle au mandat intimé, ou ne le dépasse-t-elle pas pour avoir une valeur et signification plus haute et une autre envergure ? C'est un problème final en effet qui se pose

(1) *Metalogicus*, Lib. IV, cap. XXXVI.

(2) Cf. Denifle : *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berlin, 1885, Bd I, pp. 757 ssq.

(3) *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, etc.*, p. 162.

(4) Ainsi page 8. — Cf. *Hist. Review*, pp. 503-504.

au médiéviste, et il est posé par certaine idée que le Docteur Admirable se fait de l'histoire de la pensée.

L'on se rappelle (1) combien Roger Bacon tient à une révélation encyclopédique originelle, qui se transmet et se débile ensuite à travers les générations sous la forme d'une tradition providentiellement répartie entre ses bénéficiaires, et comment il reconnaît dans cette tradition du savoir quatre périodes qui sont chacune avec leur double versant où le savoir et les mœurs progressent et régressent, comme les lignes de faite où la science et la vertu sont portées à leur comble suivant les possibilités des temps : la première est celle des Patriarches entrée peu à peu en décadence à cause de la dépravation humaine; la seconde est celle de Salomon relevant et portant à son apogée la sagesse des Patriarches qu'elle voit déchoir après elle; la troisième est celle d'Aristote qui reprit en main, la main du Maître, la tradition reprise déjà avant lui par Thalès et ses successeurs, mais ne put pourtant, infidèle comme il était, la porter à son comble et surtout lui assurer sa destinée puisqu'elle périçlita encore; la quatrième est celle d'Avicenne qui restaura la philosophie du Stagyrte, mais dont l'époque eut aussi son déclin, puisqu'au temps de notre moine, l'erreur et le mal — il le clame assez — règnent en maîtres. Le *xiii^e* siècle ne serait-il pas dans l'histoire de la pensée un de ses niveaux inférieurs extrêmes qui peut, par un homme condensant toute la tradition et la portant à la perfection comportée par l'époque, s'exhausser au point de devenir comme cette ligne de faite dont nous parlions tout à l'heure, et Roger Bacon ne se considérerait-il pas comme cet homme et entre autres motifs, ne se serait-il pas déconsidéré comme tel auprès de ceux qui l'ont condamné au silence ? En sorte qu'il y aurait deux façons d'interpréter la personnalité qu'il s'attribue, une façon bénigne, pour ainsi dire, suivant laquelle il regarde comme son rôle d'être avec beaucoup d'autres le simple dispensateur de la Sagesse dont il vante la communication libérale d'après Sénèque (2), et d'être particulièrement, de préférence à d'autres, le mandataire du Souverain Pontife, — et une façon en quelque sorte sublimée suivant laquelle, quittant ce plan à la fois commun en un sens et propre en un autre, il prend rang à la suite d'Aristote et d'Avicenne pour faire date à l'époque et faire souche pour l'avenir, ayant conscience de cette filiation, de ce principat et de cette paternité : laquelle de ces deux interprétations est la mieux ajustée à notre homme et partant a des chances d'être la plus juste ?

(1) Cf. *L'Expérience mystique chez Roger Bacon*. Seconde Partie. Chap. IV, § I.

(2) *Op. Tert.*, p. 11 ; — *Hist. Review*, pp. 499-500 ; 503.

La première a pour elle, par exemple, ses affirmations répétées qu'il se réclame, pour écrire, du mandat du Pape sous l'égide duquel, « sub umbra », il veut tout ramener à une solide et saine autorité, et promouvoir, grâce à la puissance infinie du Pontife, l'utilité générale, aussi bien temporelle que spirituelle (1); toutes ses protestations encore d'humilité (2), desquelles il apparaît qu'indigne comme il s'estime d'être le destinataire du Pape et son chargé d'affaires sapientielles, il doit s'estimer indigne tout autant, sinon d'autant plus, de faire figure dans l'histoire après Aristote et Avicenne dont il fait d'ailleurs, nous le savons, un si grand éloge; ses déclarations aussi qu'il est un disciple, le disciple de Robert de Lincoln, d'Adam de Marisco, de maître Pierre, etc..., de maîtres qu'il révère et auprès desquels les maîtres les plus célèbres du temps sont de bien petits personnages... Et pourtant, nous ne sommes pas sans présumer que la seconde manière d'interpréter son rôle pourrait bien être la vraie.

Ses protestations d'humilité ? Mais ce sont choses rituelles et clauses de style au cours d'une telle lettre à un tel destinataire, et elles sont compensées par une vanité et une présomption déconcertantes dont il a bien le sentiment puisqu'il leur cherche quelque excuse (3). Ses affirmations d'être le disciple des vrais maîtres, lesquels sont à l'époque les vieux maîtres ? Mais justement parce qu'il continue la tradition des anciens et qu'il la reprend en la rénovant suivant les possibilités du temps, il peut faire la figure que nous lui prêtons dans l'histoire de la pensée, puisqu'il satisfait au devoir d'être enseigné et qu'il obéit à la loi du progrès (4), et d'autre part, ne se dit-il pas à même, à plusieurs reprises, d'être à coups de méthode le maître de merveilleux disciples, au nombre desquels peut-être... le Pape lui-même, lequel peut plus, en raison de sa vieillesse, profiter de ses procédés que son élève Jean a cause de sa jeunesse, un élève pourtant envoyé au Pontife, comme l'exemplaire vivant de ce qu'il peut faire savoir (5). Ses paroles d'obédience au Pape sous le mandat duquel il écrirait ? Mais elle se rencontrent plus souvent sous sa plume en compagnie d'autres qui nous fournissent une certaine gradation dans ses raisons d'écrire (6). S'il écrit, c'est d'abord

(1) *Op. Maj.*, III, p. 34; — *Op. Tert.* p. 15.

(2) *Op. Tert.*, pp. 7-8; — *Hist. Review*, pp. 497-498.

(3) *Op. Tert.*, p. 42; — *Hist. Review*, p. 503.

(4) Cf. *L'Expérience mystique...* chez R. Bacon. Seconde Partie. Chap. IV.

(5) *Op. Tert.*, pp. 63-66.

(6) *Op. Tert.*, p. 17 : « Recepto tamen mandato, cogitavi diligenter quid posset esse gratum vicario Jesu Christi; etiam consideratio paecepti me arcebat; utilitas iterum mundi per vos procuranda me excitavit, atque vivificatio sapientiae, quae mortua a multis temporibus jacuit, me valde instigabat ». Cf. *Hist. Review*, p. 503.

pour être agréable à celui qui fut pour lui en d'autres temps Guy Fulcodi; puis par obéissance envers celui qui est devenu Clément IV; aussi, par sentiment de l'intérêt général que le Pontife a pour mission divine de promouvoir; enfin, pour la résurrection du savoir, mort depuis longtemps. Ne serait-ce pas cette dernière raison, que nous lisons sous sa plume, qui serait la première au fond de sa pensée (1), et quelle valeur alors prendrait-elle, sinon celle qu'elle insinue quand on la réfère à cette histoire de la tradition du savoir où elle fait son plein sens ? C'est justement ce qui est en question, et nous avons, pour y répondre, des raisons plus topiques que ces raisons en somme toutes négatives qui viennent de réduire à leur valeur, une valeur plus mesurée, les raisons contraires : elles nous induisent sans être forcées, croyons-nous, en ce sens fort.

Nous les trouvons dans l'*Opus Tertium* où Roger Bacon s'ouvre si candidement au Pape de ses désirs et de ses déboires, et dans un passage surtout qui paraît bien ici comme la clef de son intime pensée (2). Il s'agit de la nécessité d'un traité général préliminaire à l'étude des diverses branches du savoir, nécessité dont il donne les raisons, au nombre de quatre, dont l'une, celle qui nous intéresse, est l'impossibilité de faire un traité complet de chaque discipline, d'où la nécessité de rassembler dans un traité préliminaire les principes généraux et rudiments de toutes les sciences (élément de la première raison) ainsi que leurs explications et leurs applications les meilleures (élément de la deuxième), c'est-à-dire les plus utiles (élément de la troisième). C'est trop facile de dire : faites donc des traités complets de chaque science ! Il n'y en a jamais eu de tels chez les Latins, et il n'y en aura jamais... à moins, si l'on veut donner un conseil, d'en donner un autre, celui-ci : personne ne peut suffire à une tâche sans ressources, et donc sans l'aide du pontife souverain ou d'un roi généreux, comme le roi de France. Voyez Aristote, il fit en langue grecque tout ce qu'il voulut grâce à l'appui et aux secours de rois comme Alexandre; voyez encore Salomon qui porta à son comble la Sagesse en langue hébraïque : il était riche et roi lui-même ! Il en est de même d'Avicenne qui, grand prince en son peuple, ranima la philosophie en langue arabe, et quant aux SS. Patriarches, ils avaient pour eux l'opulence et la longévité. Or ces quatre grands noms marquent les quatre grandes époques de la tradition du savoir, et à ce propos notre auteur nous renvoie expressément aux pages correspondantes de l'*Opus Majus* où sont exposées, à grand renfort d'autorités, les étapes de la transmission de la Sagesse encyclopédique originellement révélée. Justement cette Sagesse est

(1) Cf. *Hist. Review*, p. 508; 509.

(2) P. 24-25.

maintenant en souffrance, et notamment la tradition du savoir est insuffisante et faussée parce que les traductions sont erronées et incomplètes. La faute en remonte uniquement aux princes et prélats qui n'ont jamais eu chez les Latins le souci de promouvoir la science, comme ils l'eurent chez les Hébreux, les Grecs et les Arabes, car il s'est toujours trouvé des hommes pour aspirer aux profondeurs et sublinités du savoir, il s'en trouve maintenant, et quels sont ces hommes d'aujourd'hui qui savent les sciences qu'il faut savoir pour prendre la succession des philosophes et qui ne peuvent fournir leur carrière en raison de l'indifférence des grands ? Ils ne sont pas légion, encore que Bacon nous parle ailleurs plus généreusement de leur nombre (1) et qu'il eut le sentiment profond de la science comme étant une œuvre collective (2); ils sont quelques-uns seulement, « aliqui », comme s'il voulait dire qu'il y en a peu, parmi la foule de ceux qui veulent la science, à savoir ce qu'il faut savoir et de la manière qu'il faut savoir et à ne pas savoir ce qu'il n'est pas utile en effet de savoir. Ces quelques-uns ne se ramèneraient-ils pas à quelqu'un seulement, et ce quelqu'un ne serait-il pas Roger Bacon lui-même ? C'est ce que nous présumons par les pages qui précèdent ce huitième chapitre de la troisième Œuvre et nous le font comprendre et par les pages qui le suivent et qu'il nous fait à son tour comprendre.

Les pages précédentes nous disent en effet assez les doléances de Bacon sur son manque de ressources, ressources dont surabondaient après les Patriarches, Salomon, Aristote et Avicenne, pour que nous y renvoyons tout simplement le lecteur (3). Dans les pages qui suivent, nous avons l'énumération des sciences qu'il faut absolument savoir : langues (pp.32-34), mathématiques (pp. 34-38), alchimie (pp. 43-46), philosophie morale (pp. 46-56). Or de tous les contemporains, et même des anciens pour certaines, il n'y a que lui ou guère que lui, à les connaître et à les pratiquer comme il faut : ainsi pour les langues dont l'étude lui a demandé tant de labeur et tant de recherches qu'il a fait faire en deçà et au delà de la mer (4); ainsi pour l'alchimie, spéculative et pratique, où pour avoir un émule dans la

(1) *Op. Tert.*, p. 85 : « Sunt multi et erunt qui nunquam cessarent à sapientiae studio donec complerent eam, si haberent expensas »; — *Hist. Review*, p. 504 : « Multi sunt... qui pleno affectu [veritatem] recipere; quamplurimum enim ad veritatem nati sunt... ».

(2) *Hist. Review*, p. 501 : « Consensus plurium requiritur sapientium »; — *Ibid.*, p. 502; — *Ibid.*, p. 504 : « Sed me non obligo ad singulorum probationem nec sufficio solus... ».

(3) Ainsi pp. 13; 15-16.

(4) P. 33 : « Et citra mare et ultra diligenter feci inquiri et multum in his laboravi ».

personne sans doute de maître Pierre, il n'a pas moins condensé les rudiments de ce savoir hermétique dans une étude qui dépasse tout ce que les savants d'alors ont jamais pu écrire sur le sujet (1); ainsi pour la philosophie morale à laquelle il a contribué par tant de recherches concernant surtout Cicéron et Sénèque, Sénèque dont il a extrait même un florilège à l'intention du Souverain Pontife (2); et quant à la Science Expérimentale, s'il fait un si grand éloge du Maître des Expériences (3), nous soupçonnons bien un peu qu'il n'est pas sans louer le disciple à travers le maître (4), encore que le disciple ne puisse pas, hélas ! comme le maître, transmuter en or les métaux et arriver ainsi à la richesse par le savoir. Et remarquez comment, à propos de chacune de ces sciences fondamentales, chaque fois qu'il proclame qu'il sait, il clame que les plus grands des modernes (aux yeux de la plèbe), ne savent rien, Albert le premier, « hic », « ille » (5), alors qu'ils avaient à leur disposition, Albert le premier toujours, de quoi dépenser pour savoir (6). Toutes choses qui nous font comprendre le ton auquel se hausse la critique qu'il adressa à tous ces docteurs du temps dans la personne d'Albert : il lui reproche de prendre, aux yeux du commun, la suite d'Aristote et d'Avicenne (il ajoute : Averroës), comme s'il avait parfait la sagesse et comme si donc la philosophie avait été, à l'époque même et à Paris même, donnée complète aux Latins par Albert de Cologne, dit le Grand (7), tout comme elle avait été donnée et complétée par Aristote et Avicenne chez les Grecs et les Arabes ! Cet auteur, qui « n'a de réalité de l'auteur que ce qu'un œil peint a de la réalité de l'œil véritable », a usurpé le rôle du seul philosophe qui soit qualifié en ce temps de misère scientifique pour faire figure historique, et ce philosophe, c'est Bacon, qui insiste sur ses titres pour ressusciter la sagesse (8) de toutes les cendres et scories dont se repaît la multitude insensée à la suite de ses faux docteurs. Voilà notre homme : c'est un Aristote qui cherche un Alexandre, puisqu'il n'est pas un prince opulent comme Avicenne et qui recherche son Mécène en Clément IV, pour jouer chez les Latins le rôle d'Avicenne chez les Arabes, d'Aristote chez les Grecs et de Salomon chez les Juifs, et sa personnalité alors prend

(1) Pp. 41-42.

(2) P. 56.

(3) Pp. 46-47.

(4) Cf. *Op. Tert.*, *Frag. Duhem*, p. 148.

(5) *Op. Tert.*, pp. 33 ; 37 ; 38 ; 42.

(6) *Op. Min.*, p. 327.

(7) *Op. Tert.*, p. 30.

(8) *Ibid.*, pp. 58-59 ; 65 ; 68.

vraiment une signification et une valeur singulières qu'un seul historien (1) jusqu'ici a présumées.

L'on s'explique ses grandeurs, et elles acquièrent en effet une singulière mesure. Il est entendu que ce n'est pas le mandat à lui intimé par le Pape qui lui a donné conscience de son rôle de réformateur, mais ce n'est plus assez dire que c'est la conscience du rôle qui lui revenait comme savant, dans la refonte des études et dans la réforme des mœurs par la science, qui a expliqué le mandat conféré par le Pontife; c'est la conscience de sa mission historique qui fonde à ses yeux la mission reçue du Pontife dont la souveraine autorité ne fait alors que confirmer Roger Bacon dans la conscience de sa propre mission... providentielle (2), et l'on comprend qu'il célèbre quelque part (3), si l'on peut interpréter ainsi la formule (4), l'« *inexhausta profunditas sensus* » d'un Pape qui, songeant aux considérations sapientielles, choisit le savant prédestiné à la sublimation des mœurs et des études.

L'on s'explique ses ombres, et elles deviennent en effet démesurées, elles aussi, en projetant une si haute figure. Sa confiance en lui-même peut être interprétée, « *pia interpretatione* », comme une foi enthousiaste dans le savoir; elle n'en décèle pas moins, de la part de cet homme qui, sans trop se l'avouer, a ainsi le sentiment de détenir les destinées de la science, un orgueil prodigieux (5), et il a beau protester à maintes reprises, qu'il

(1) Et. Gilson : *La Philosophie au Moyen-Age*. Paris, 1922, T. II, p. 54.

(2) Cf. *Hist. Review*, p. 504 : « *Semper Deus ab initio posuit per diversa temporum curricula homines qui secuti veritatem pro nullo periculo eam relinquere potuerunt quamvis non fuit in eorum potestate ut ostenderent vias sapientiae quando vellent, sed oportuit eos expectare domini voluntatem ! Sic enim Noë, sic Abraham, sic Moyses, sic Christus, sic Apostoli, sic sancti processerunt...* » — Il serait intéressant, à ce propos, de relever chez Dante la même conscience de sa mission providentielle. Cf. H. Hauvette. *Dante, Introduction à l'étude de la divine Comédie*, 3^e édit., p. 287, note : — et il n'y a pas jusqu'au François Bacon du xvi^e siècle où l'on ne puisse la relever aussi : Cf. *Novum Organum*, I, Aphor. 93, *De Augm. Scient.*, II, X et *Redarg. philos.*, § 62. Cf. Bouillet, T. I, p. 132; T. II, p. 56 et 450. Contribution piquante à la psychologie de l'esprit humain, quand il se sent supérieur au commun de ceux que le commun regarde comme supérieurs !

(3) *Op. Tert.*, p. 10; Cf. *Hist. Review*, pp. 498-499.

(4) Une interprétation sur laquelle nous nous gardons bien, en effet, de faire fonds, car cette formule emphatique d'hommage était bien dans le goût du temps (si elle n'est pas peut-être de tous les temps et dans la manière volontiers de l'auteur d'un ouvrage en mal de dédicace), et l'on peut en juger par exemple par l'hommage du traducteur du *Traité des Secrets des Secrets* à Guido de Valence. Cf. *Secretum Secretorum*, pp. 25-27, édit. Steele.

(5) *Hist. Review*, p. 506 : « *Quae scribo sunt maxima et propter ignorantiam studentium difficilia. Unde de facili, quicumque haec perlegat, nisi sit*

n'a en vue, soit qu'il blâme ou soit qu'il loue, que la seule vérité et la seule utilité de l'Etat et de l'Eglise (1), ne voulant point provoquer, de la part d'un Pape aussi élément que Clément IV [il tient à son jeu de mots (2)], des mesures violentes contre les personnes qu'il critique, son orgueil s'abaisse à une peu noble envie, et émousse en lui, quelques remarques laudatives qu'il ait consenties au génie d'Albert, le sens de la justice... (3). Surtout l'on s'explique ses infortunes : elles sont comparables à celles d'un messie (ne parle-t-il pas justement du Christ à propos d'Albert, du Christ réprouvé par son peuple, alors qu'Albert est magnifié par sa plèbe !) que son temps n'a pas reconnu ou plutôt qui s'est déconsidéré comme tel auprès de son temps, — comment des contemporains en effet se seraient-ils abusés sur l'homme dont nous n'avons, nous, que des écrits ? — et l'on ne peut alors s'empêcher de songer aux vers célèbres dans lesquels le grand poète florentin a chanté l'infortune de Siger

... in pensieri

Gravi, a morir gli parve venir tardo

.....

Che leggendo nel vico degli strami

Sillogizzò invidiosi veri (4).

Comme celui-ci, et plus que lui en vérité, Roger Bacon, pour avoir pensé dangereusement et syllogisé d'importunes vérités, dut en de graves pensées trouver la mort lente à venir. Que Dante n'a-t-il brossé en touches vigoureuses la figure d'un Roger Bacon tel, s'il est vraiment le Roger Bacon de l'histoire !

homo solde sapiens, desperabit et aestimabit haec esse pervia soli divino intellectui vel angelico... » Et le voilà parti à célébrer la merveilleuse vertu de sa méthode d'enseignement qui, à peu de frais, peut faire savoir toutes ces sublimes et difficiles vérités qu'il sait.

(1) *Op. Maj.*, III, p. 34; — *Op. Tert.*, pp. 29-30; — *Hist. Review*, pp. 503; 504; 505.

(2) Cette allitération ne serait peut-être encore qu'une formule rituelle d'hommage, si nous en jugions toujours par la dédicace du traducteur du *Secretum Secretorum*, à Guido de Valence, « vestrae igitur clementiae, pater clementissime, istud devoveo opus » (p. 27).

(3) Il va, si le passage est bien exact, — et nous n'avons pu le vérifier dans les manuscrits, — jusqu'à traiter Albert le Grand et son disciple plus grand encore que le maître, Thomas d'Aquin, de « petits garçons », « hi sunt pueri duorum ordinum » !

(4) *Paradiso*. Canto X, 134-138. Le « vico degli strami » ne peut être que la rue du Fouarre, — ce qui n'implique pas que Dante soit venu à Paris. Cf. H. Hauvette : *Op. cit.*, pp. 163-164. Quant au sens discuté d'« invidiosi veri », *Ibid.*, p. 73-74.

Et pourtant, grandeur, ombres, infortunes s'expliquent assez déjà sans qu'on cherche à les pousser si loin pour les rendre commensurables à une si haute figure ! A son actif, l'on peut retenir par exemple qu'il fut un de ceux dont parle Honorius III (1) lesquels « considérant que ceux qui cachent le blé sont maudit des peuples, sèment sans cesse leur blé » malgré vents et tempêtes, avec l'espoir en l'âme, sinon de le moissonner, du moins de le voir lever (2), et qu'il a été pour la réforme des mœurs et des études le consultant choisi par un pontife qui avait toutes les promesses d'être un grand Pape comme il avait été le conseiller si écouté d'un grand roi. Ses ombres demeurent, si dans leur proportion elles se réduisent, et elles se réduisent peut-être plus qu'on ne croit, dès lors qu'elles se répartissent aussi sur d'autres et qu'ainsi elles se partagent, sa jactance par exemple et sa vantardise ne lui étant pas à l'époque personnelles (3). Ses infortunes enfin sont suffisamment explicables, moins encore en raison de certaines idées qu'il émet d'une façon peut-être inconsidérée, si toutefois elles ont contribué à ses malheurs (4), qu'à cause des personnes ou des personnalités

(1) Cité par Bernard : *Les Dominicains dans l'Université de Paris*. Paris, 1883, p. 56.

(2) Cf. *Op. Tert.*, pp. 84-88.

(3) On les rencontre par exemple chez Bernard de Verdun (Cf. Thorndyke, *Op. cit.*, p. 142), un franciscain de l'époque et de la lignée expérimentale de Bacon (Cf. Duhem : *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris, 19-3-1917, T. III, chap. VIII, § 7).

(4) Ces idées ne seraient pas, en effet, comme nous l'écrivions ailleurs (Cf. *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, chap. III, *ad finem*) sur l'attribution que nous faisions alors à Roger, à la suite du P. Mandonnet, du *Speculum Astrologiae* attribué traditionnellement à Albert, cela à bon droit d'après Thorndyke [qui en appelle successivement à la critique externe (*Op. cit.*, pp. 694-696) et à la critique interne (*Ibid.*, pp. 696-702) et répond à certaines objections (*Ibid.*, pp. 702 ssq) assez facilement résolubles en effet], ne seraient pas, dis-je, ses idées sur l'Astrologie et la Magie, une telle attribution de la part des médiévistes à l'avis desquels nous nous rangions et une telle interprétation de sa condamnation soi-disant motivée par son opinion sur l'Astrologie et la Magie, s'expliquant, au dire de cet historien, par une connaissance insuffisante des idées correspondantes du temps, puisqu'Albert le Grand, par exemple, et Guillaume d'Auvergne sembleraient bien plus sujets à caution sur ce point de l'Astrologie et de la Magie, que le Docteur Admirable (*Ibid.*, pp. 675-676). Encore moins que ses idées astrologiques et magiques, ses idées expérimentales, qui d'ailleurs étaient en connexion étroite avec ses idées sur la Magie, ne pouvaient lui être préjudiciables, dès lors que d'autres franciscains pouvaient, sans être entravés par leur Ordre, s'adonner à l'expérience, tels Barthélemy l'anglais et Jean Peckham, et qu'il en était de même des dominicains : Albert le Grand n'en est-il pas un grand exemple ? C'est un point d'ailleurs que nous avons plaisir à rencontrer noté en passant par Thorndyke (*Ibid.*, p. 629), lequel fait remarquer aussi, — une remarque faite déjà

plutôt qu'il attaque et cherche à disqualifier sans ménagement aucun. — Surtout, en contraste entièrement chez Bacon avec cette si haute personnalité présumée, il reste son idée très vive de la division du travail scientifique et son sentiment profond par conséquent de la solidarité des esprits dans l'œuvre de la science qui si évidemment est, pour nous modernes, un produit collectif, comme le sont la santé, la richesse et la vertu (1); il reste qu'en fait il n'est pas le seul à savoir de son temps toutes les sciences qu'il célèbre et à propos desquelles on l'a trop célébré comme le seul et grand, ou peu s'en faut, initiateur et précurseur (2); il reste qu'effectivement il se déclare lui-même l'obligé de ses maîtres, des « maîtres anciens » sans doute, mais des maîtres aussi contemporains, car « ancien » s'oppose à ces modernes qui, en effet, modernisent en faisant indument, à son avis, du nouveau, et non aux modernes qui suivent et poursuivent la tradition de l'expérience; bien mieux, il reste qu'il avoue au Pape avoir plusieurs émules qui pourraient mieux encore que lui traiter de ce dont il traite et pourraient, en conséquence, mieux qu'il l'est lui-même, en être les interprètes qualifiés auprès du Pontife (3), un aveu de circonstance et de convenance peut-être mais qui peut bien avoir sa valeur joint aux trois remarques qui précèdent sur la dépendance de droit et sur sa dépendance de fait dans l'œuvre du savoir, — de telle sorte qu'avec ce faisceau tout autre d'éléments puisés eux aussi dans sa pensée, l'interprétation perd singulièrement, qui porte à son comble la personnalité de Roger Bacon, et l'interprétation même perd aussi suivant laquelle Bacon s'estimait être savant avec beaucoup d'autres savants, mais un savant tout particulièrement qualifié par son savoir pour recevoir le mandat du Pape, étant bien entendu d'ailleurs que le Pape avait eu la confiance de ses travaux et de ses projets, quand il s'appelait le légat Guy Fulcodi : loin de se considérer comme une personnalité surplombant en quelque sorte son temps, à l'instar de Salomon, d'Aristote et d'Averroès, chacun à leur époque respective, et assurant ainsi, à vol d'oiseau de l'histoire, la continuité des grandes époques de la pensée, le Docteur Admirable se considérerait, au contraire, comme personnalisant seulement parallèlement aux grands scolastiques de l'époque dont le mouvement en effet était à ses yeux parallèle au sien et dont la stature le gênait, un mou-

par le P. Delorme, — que la Chronique des XXIV généraux, datant de 1370 environ, n'a peut-être pas l'autorité qu'on lui prête, quand elle relate la condamnation du Docteur Admirable.

(1) *Hist. Review*, p. 502.

(2) Cf. Chap. I, § II, pp. 28 ssq.

(3) Cf. plus haut, p. 128, note 3.

vement expérimental et scientifique, mouvement qui avait pour soi, il le savait et le disait assez, toute une tradition encore plus anonyme qu'individualisée en des expérimentateurs connus de nous et sans doute de lui, mouvement surtout qui avait pour soi, Roger le sentait bien, l'avenir, et alors personnalité toute d'emprunt, il aurait haussé le ton au sublime en sublimant sa propre personne, parce qu'avec le mandat du Pape, il devenait un personnage officieux qui, sans doute, allait devenir officiel. C'est là, par ces deux interprétations possibles de la figure qu'elle veut faire dans l'histoire, interprétations qui laissent même place pour une troisième minimisée, que la personnalité de Roger Bacon est une énigme.

Qu'il faille pousser sa physionomie jusqu'au plus haut relief ou qu'elle ait seulement le relief adouci de l'interprétation plus tempérée, voire même le relief plus modeste encore de l'interprétation la plus bénigne, elle est assez expressive pour qu'on sache quel fonds il faut faire sur des jugements généreux qui, comme ceux de Goethe et de Diderot, d'Alexandre de Humboldt et de Renan parlent de Roger Bacon comme du « vrai prince de la pensée » et de « la plus grande apparition du Moyen-Age », de « l'un des génies les plus surprenants que la nature ait produits », de « la plus pure figure et de la plus aimable » de l'histoire de la pensée (1). Génie, il l'est peut-être, si le caractère du génie est d'être habité, comme dit le poète, par une divinité qui le possède, « *invitus patitur deum* », et alors il est grand parce qu'il est tourmenté par une curiosité universelle qui lui confère comme le don d'ubiquité intellectuelle (2), parce qu'il est travaillé confusément par un esprit prophétique qui, sans briser le moins du monde ses foncières appartenances médiévales, le soulève au-dessus de son siècle, parce qu'à la lettre encore c'est Dieu qui l'habite avec le Christ qui l'inspire; mais aussi il est petit parce qu'il doit être comparé à d'autres qui le précèdent et dont il procède, à d'autres surtout, ses contemporains, qui, dans la personne de Thomas et de Bonaventure ont construit et aménagé d'immenses cités doctrinales et lui reprochent peut-être par la plume d'Albert (3)

(1) Cf. *Goethes Werke*, édit. Biederman. B. 29, p. 297; — Alex. de Humboldt, dans *Kosmos* 2, p. 284; — Renan, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 janv. 1860, p. 377; — Diderot : *Œuvres*, T. XIX, p. 357.

(2) *Op. Tert.*, pp. 25; 85.

(3) Ce passage en effet de la fin du Commentaire d'Albert sur la Politique d'Aristote (*Opera*, T. VIII, pp. 803-804, édit. Borgnet) que Mandonnet croyait être une riposte à Bacon (*Roger Bacon et le Speculum Astronomiae*, dans *Revue Néoscholastique*, 1910, p. 332), serait, d'après Thorndyke (*Op. cit.*, p. 639) un simple lieu commun que l'on rencontre par exemple chez Adélard de Bath et Guillaume de Conches.

en réponse à ses critiques sur le poids et le volume de leurs Sommes, sa stérilité, un reproche dont il prend à cœur en tous cas de s'excuser (4). Et c'est justement parce que face à son idéal, il est toujours resté à pied d'œuvre avec ses « *persuasiones praeambulae* », choses et personnes s'étant interposées sans que sa pensée cesse de produire et sa main d'entreprendre, que sa personnalité est attachante : elle nous charme par sa candeur et son pittoresque, elle nous attire par sa passion de l'étude consentant sur une vie tout entière deux années seulement au repos pour un travail plus frais par la suite (2), elle nous intéresse par ses déboires d'étudiant et de maître impécunieux quêtant auprès de ses parents et amis (3), elle nous touche par ses épreuves de santé lui interdisant la scolarité et l'enquête fructueuse du savant à travers le monde des hommes et des choses (4) ; elle nous émeut par ses malheurs de réformateur enseveli dans l'oubli (5) et anathématisé pour avoir écrit et parlé, un anathème qui devait charger pour longtemps sa mémoire, — et tout cela à ce point, que l'originalité serait peut-être moins dans l'œuvre que dans l'homme, sujet tout destiné mieux

(1) *Ibid.*, p. 23 ; — *Hist. Review*, pp. 501-503.

(2) *Hist. Review*, p. 507 : « Fui semper diligens et continuus in studio per totam vitam meam, exceptis duobus annis quibus recreationem et solatium quietis sumpsi ut melius postea laborarem... » ; c'est qu'en effet (p. 502) : « Plus laboris est operibus sapientiae quam aliquis inexpertus valeat cogitare ». — Cf. *Op. Tert.*, p. 65.

(3) *Hist. Review*, p. 502. — Malgré son impécuniosité pourtant, il fit instituer maintes « diligentes recherches en deçà et au delà de la mer », et l'on sait ce qu'il dépensa en livres sterling (2.000 de l'époque, plus de dix mille de la nôtre) à rechercher des livres, à fabriquer des instruments, etc... Il avait donc reçu notablement de ses Mécènes plus ou moins bénévoles, car il va sans dire qu'il avait d'abord dépensé tout son patrimoine et ne pouvait plus que payer de sa personne en se dépensant lui-même tout entier.

(4) *Ibid.*, p. 500 : « Quia jam a decem annis propter languores multos et infirmitates varias occupationibus exterioribus studii non vacavi, vulgatum est apud multos quod scriptorum compositioni penitus insistam » ; plus loin « Multa alia fuerunt impedimenta componendi scilicet, languor continuus, defectus expensarum, adiutorum inopia ». — De la façon pourtant dont il nous parle des « partibus Romanis », il dut, avant de composer son traité « *De Accidentibus senectutis* », dédié au Pape Innocent IV, vraisemblablement aller en Italie, où il se familiarisa avec les traités arabes de médecine. Cf. Steele : *Roger Bacon and the State of Science in the thirteenth Century*. (*Op. cit.*, p. 129.)

(5) *Op. Tert.*, p. 7 : « Vestram Sapientiam admirans, quod a me jam omnibus inaudito et velut jam sepulto et oblivione deleta, sapientiales scripturas petere dignetur ». — Gardons-nous pourtant de prendre trop au mot Roger Bacon, car cet oubli pouvait être très relatif, si l'on en juge par les doléances de notre auteur sur l'indiscrétion des copistes, ce qui peut indiquer, en effet, comme le remarque Thorndyke (*Op. cit.*, p. 627), que ses écrits étaient pillés et donc estimés... à moins que ce ne soit le contraire : pros crits, ils n'avaient pas à être transcrits.

encore que le Gerbert du x^e siècle ou l'Abélard du xii^e, aux généreuses fictions de la légende. « Franciscain de génie » ou non, l'on ne saurait en tous cas parler de lui comme d'un esprit « à l'incompréhensible grandeur » (1); s'il a l'âme franciscaine, car il pratique l'expérience mystique comme le Docteur Séraphique, l'expérience physique comme alors les fils du Poverello épris de la nature, l'enquête et la conquête apologétiques « en esprit » avec Fr. Jean de Plan Carpin, sa grandeur n'est pas si « incompréhensible », et nous espérons l'avoir assez fait comprendre jusqu'au point où, en effet, elle garde son mystère. Roger Bacon est bien une des figures les plus vivantes de la pensée médiévale, et il n'était pas sans intérêt de la faire revivre en ces temps si ingrats que sont les nôtres, où les travaux libéraux de l'esprit perdent de leur lustre et de leur influence et où peut être la Cité Humaine devient de moins en moins une espérance parce que la Cité Chrétienne devient de plus en plus un souvenir....

(1) Cf. Matrod : *Etudes franciscaines*, T. XXXI, p. 80.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION

La doctrine générale de l'illumination et les deux thèses qu'elle commande ou plutôt qui la commandent : celle d'une Sapience unique contenant toute vérité, et celle de cette Sapience contenue dans l'Écriture, — thèses dont il importe de voir comment elles président chez Bacon, par les voies de l'illumination, à une véritable synthèse doctrinale : pp. 7-9.

CHAPITRE I

LA MÉTHODE DU SAVOIR

Il s'agit d'étudier comment s'opère, puisqu'elle s'opère chez Bacon, la synthèse d'une méthode dont deux procédés pourtant ont été si critiqués par lui, et quelles sont surtout la signification et la valeur de cette synthèse dans l'histoire : p. 11.

§ I. — L'IDÉE SYNTHÉTIQUE DE LA MÉTHODE

Un rappel des points établis ailleurs sur l'expérience qui exclut certaines autorités et certains raisonnements et n'en exclut pas d'autres, et l'on se

demande dès lors si l'expérience va sans les deux autres procédés, et au cas où elle ne va pas sans eux, quel ordre elle comporte avec eux : pp. 11-12.

L'expérience ne va pas sans l'autorité et le raisonnement, et elle se compose avec eux suivant un certain ordre : pp. 12-13.

Cet ordre et cette alliance s'expliquent en se rattachant à cinq idées baconiennes fondamentales : pp. 13-15, et R. Bacon prêche d'exemple en appliquant à satiété et avec outrance son idée synthétique de la méthode ; pp. 15-16.

§ II. — « SCOLASTIQUE NOUVELLE ? »

Il s'agit pour l'historien, devant cette méthode ainsi expliquée et appliquée, de juger Roger Bacon par rapport d'abord à lui-même et par rapport ensuite à son temps : pp. 16-17.

Par rapport à lui-même, il faut juger R. Bacon :

Comme ayant voulu certainement viser seulement une Scolastique, et une Scolastique de Scolastiques qu'il nomme : pp. 17-20.

Comme ayant donc voulu certainement réhabiliter et consolider les procédés de la méthode Scolastique qu'il entend faire profiter de l'expérience, et dont il entend faire profiter aussi l'expérience : pp. 20-22.

Comme ayant voulu même peut-être beaucoup moins mettre l'autorité et le raisonnement au service de l'expérience que l'expérience au service du raisonnement et de l'autorité, ce qui ferait de lui une façon de Scolastique redoublé : pp. 22-24.

Par rapport à son temps, il faut juger R. Bacon autrement qu'on le fait trop facilement d'une façon sommaire qui l'avantage indûment : pp. 24-25.

Comme n'ayant point été le seul alors à critiquer autant l'argument de la pure autorité et de la pure raison : pp. 25-28.

Comme n'ayant point été le seul non plus à priser si haut et à pratiquer l'expérience : pp. 28-30.

Comme n'ayant été novateur que d'une manière et dans une mesure que l'on peut assez bien préciser : pp. 30-34.

*
**

D'où l'on est à même, pour conclure, de mettre en valeur la double originalité ici du Docteur Admirable, qui est d'avoir proclamé la nécessité et la puissance de la méthode, et d'avoir mis l'accent sur l'expérience, sans être pour cela l'auteur avant la lettre d'un « Discours de la méthode » et d'un « Novum Organum » : pp. 34-36.

CHAPITRE II

LE SAVOIR

Puisqu'il n'y a qu'un seul savoir contenant toute vérité et contenu dans l'Ecriture, il s'agit d'étudier comment R. Bacon entend se servir de la raison et servir la foi, et pour ce faire, d'entrer d'abord dans sa pensée, puis d'entrer avec elle, pour la situer, au milieu des mouvements de pensée correspondants du temps : p. 37.

§ I. — LA RAISON ET LA FOI DANS LA SAPIENCE CHRÉTIENNE

Trois études à faire successivement qui montrent comment foi et raison se comportent et ont à se comporter pour constituer le Savoir unique :

Comment concevoir la Philosophie et la Théologie ? Leur notion qui se déduit du fait multiforme de l'illumination, se réduit à deux idées : Philosophie et Théologie sont contenues dans l'Ecriture et se contiennent ou tout au moins se conviennent l'une l'autre : pp. 37-39.

Comment, en conséquence, traiter la Philosophie et la Théologie ? Leur méthode comporte deux principes généraux avec chacun leur conséquence propre, puis deux principes complémentaires dont chacun s'annexe au principe général correspondant :

Premier principe : La Philosophie doit être traitée seulement pour la Théologie : modalités et mesure de sa fonction de servante : pp. 39-41.

L'heureuse conséquence pour la Philosophie : son service n'est pas pour elle une servitude, mais un honneur et un profit : pp. 41-42.

Second principe : La Théologie doit être traitée par la Philosophie ; les procédés de la méthode théologique et la contribution respective des sciences à la Théologie : pp. 42-44.

L'heureuse conséquence pour la Théologie : le lustre de la Théologie traitée comme elle doit l'être, et la misère de la Théologie traitée comme elle ne doit pas l'être ; les péchés de l'étude théologique du temps : pp. 44-48.

Les deux principes complémentaires de l'étude philosophique et de l'étude théologique :

Si la Philosophie doit être traitée seulement pour la Théologie, elle n'en a pas moins une individualité à elle et comporte une certaine considération absolue : pp. 48-50.

Si la Théologie doit être traitée par la Philosophie, elle reste à son égard pourtant sur sa transcendance propre, quand même la Philosophie est la Philosophie du chrétien : pp. 50-54.

Comment, ainsi conçues et traitées, Philosophie et Théologie forment un Savoir synthétique dont on peut connaître successivement le nom : pp. 54-55, l'économie : pp. 55-56, et après le corps, l'esprit : pp. 56-57.

§ II. — LA SAPIENCE CHRÉTIENNE DANS SA SIGNIFICATION HISTORIQUE

L'intérêt historique de cette doctrine du savoir unique et du savoir philosophique et théologique :

Et d'abord, en général, la marque d'origine, quant à son thème et quant à son esprit, de l'idée baconienne de la Sapience chrétienne : pp. 57-60, et à ce propos, la question des rapports de la raison et de la foi dans sa dépendance doctrinale à l'égard de la thèse générale de l'illumination et dans ses vicissitudes historiques, et la réponse de Bacon dans son accord et son désaccord avec les réponses caractéristiques du Moyen-Age antérieur et du Moyen-Age contemporain : pp. 60-64.

En particulier ensuite, les conceptions chez Bacon de la Philosophie et de la Théologie comparées successivement aux conceptions correspondantes du temps :

Son idée de la Philosophie et de la méthode philosophique est, quant à son principe fondamental et son principe annexe, celle du Théologisme médiéval; quant à la conséquence du principe, elle est celle de l'Animisme théologique, — et chaque fois sont dégagés l'accord et le désaccord historiques : pp. 64-66.

Son idée de la Théologie et de la méthode théologique est, quant à son principe essentiel et à son principe complémentaire, celle du Rationalisme médiéval; mais quant à sa conséquence, elle est celle d'un Rationalisme d'esprit éminemment positif, et chaque fois encore se trouvent dégagés l'accord et le désaccord historiques : pp. 66-71.

*
* *

L'intérêt historique n'est pas pour autant épuisé peut-être, et c'est à la conclusion de le chercher : le grand conflit averroïste au troisième quart du

xiii^e siècle, et la question de savoir si la doctrine de la Sagesse unique n'apporte pas sa quote-part à la lutte contre l'Averroès de l'Averroïsme, question dont la réponse est possible et même probable : pp. 74-77. Que s'il n'est pas sûr que le Roger Bacon de la Sapience se soit opposé au Rationalisme radical des Averroïstes, il est certain du moins qu'en servant autant et comme il le fait avec son Rationalisme théologique, la foi par la raison, il a servi sans le savoir ni le vouloir, la raison, une raison qui allait se séculariser de pair avec la Cité et qui devait en venir avec le Rationalisme moderne à desservir la foi : pp. 77-79.

CHAPITRE III

LE SAVOIR ET LA CITÉ CHRÉTIENNE

La fonction théorique du savoir est ordonnée à sa fonction pratique, et la finalité, dès lors, de la Sapience chrétienne est la Cité chrétienne, dont elle a pour mission d'assurer le régime intérieur et de promouvoir le règne extérieur pour l'avènement de la Chrétienté : pp. 81-82.

§ I. — LE RÉGIME INTÉRIEUR DE L'ÉGLISE

Toute la pensée de Roger Bacon se ramène ici à établir l'état de droit et à considérer l'état de fait :

L'état de droit :

C'est par le pouvoir de la science que la Cité doit être régie; son régime intérieur doit être un régime sapientiel : Premier principe : p. 82.

C'est par le pouvoir de la seule science qui soit, qu'elle doit être régie, par le pouvoir de la Sagesse parfaite contenant toute vérité et contenue dans la Sainte-Ecriture; son régime doit être théocratique : Second principe : pp. 83-84.

Théocratique comme il est, ce régime exige que le Droit Canon ne soit point civilement traité : le Droit sacré de l'Eglise et le Droit païen des Césars, — et sapientiel comme il est, il exige que le pouvoir soit exercé par le savoir et pour le savoir : la régence intellectuelle de l'élite et le Mécénat : Troisième principe : pp. 84-85.

L'état de fait :

Le Droit romain se subordonne et s'asservit le Droit Canon : pp. 85-86.

Ceux qui détiennent le savoir ne détiennent pas le pouvoir et ceux qui détiennent le pouvoir ne l'exercent pas en faveur du savoir : p. 87.

Et à ce propos, les doléances de R. Bacon sur son cas personnel et faisant contraste avec ses doléances, son rêve de ce qui pourrait être : *ibidem*.

§ II. — LE RÈGNE EXTÉRIEUR DE L'ÉGLISE

L'expérience mathématique ou bilan de la Chrétienté dans le monde et du fidèle et vrai christianisme dans la Chrétienté : p. 88.

Les deux grandes tâches apostoliques dont la seconde d'ailleurs se dédouble. La première : la fonction d'apostolat à l'égard des fidèles, et l'idée baconienne de la prédication : pp. 89-91.

La seconde : la fonction d'apostolat à l'égard des infidèles :

Et d'abord l'apologétique de conquête : elle est une œuvre scientifique et elle doit être, comme telle, l'œuvre des savants; ses moyens philosophiques et leur valeur respective : pp. 91-95.

Puis l'apologétique de défense, œuvre scientifique aussi, mais dont les moyens sont à distinguer aussi de ceux de la première apologétique : pp. 95-96.

Et à ce propos du règne extérieur de l'Eglise, en contraste avec le bilan de la foi et de la vie chrétiennes, le rêve encore de ce qui pourrait être : *ibidem*.

*
* *

L'idéal de Bacon est référé à la réalité historique :

Il s'appelle la Chrétienté, et comment l'histoire au ^{xiii}e siècle le réalise : pp. 96-97.

Il se personnalise pour Bacon dans la Papauté, et comment l'histoire y satisfait durant le ^{xiii}e siècle : pp. 97-101.

Il requiert pour lui des organes appropriés de régénération et de régence spirituelles, et comment l'histoire nous montre ces organes réalisés par la Papauté dans la double institution des Ordres nouveaux et des Universités dont l'Université de Paris : pp. 101-105.

Il reste pourtant en souffrance, et Roger Bacon clame l'urgence de le réaliser : pp. 105-106.

CONCLUSION

§ I. — LA SYNTHÈSE DOCTRINALE BACONIENNE ET SON IMPÉRIALISME RELIGIEUX

L'idée du salut, idée centrale de la Synthèse doctrinale baconienne : son esprit général et son inspiration historique générale : p. 107.

Son allure spéciale : elle est d'un prophétisme adventiste bien marqué en raison du rôle joué par l'Antéchrist dans la pensée de Bacon : pp. 107-110, lequel lit les trois signes de son avènement prochain, dont l'invasion et la conversion des Tartares ou Mongols : pp. 110-113.

Son inspiration historique particulière : elle dénote un certain Joachisme sans donner pourtant dans le « spiritualisme » des « Spirituels » : pp. 113-116.

§ II. — LA PERSONNALITÉ DE ROGER BACON ET L'INSPIRATION DE SON GÉNIE

Comment l'œuvre, en nous faisant passer à l'homme, nous permet de dégager les traits caractéristiques de sa personnalité et de surprendre en eux l'expression qui va peut-être nous rendre son génie : p. 117.

Les deux traits jumeaux de sa physionomie : Roger Bacon foncièrement mystique à la fois et politique, et comment à ces deux traits s'ajustent le trait expérimentaliste et le trait humaniste : pp. 117-119.

Les deux grandes figures de l'histoire de la pensée auxquelles fait songer une telle physionomie : Saint Bonaventure et Auguste Comte : pp. 119-121.

Ce Bacon pourtant est-il le Bacon foncier ? Première question qui se pose à l'historien : p. 122.

Les raisons qui permettraient d'en douter : p. 123, et comment alors se comporteraient chez le Docteur Admirable le vieil homme et l'homme nouveau, celui-ci étant déjà, sous le vêtement d'emprunt de l'ancien, l'homme de la Renaissance et de la Réforme : pp. 123-125.

La réponse que l'histoire impose : s'il y a deux hommes chez R. Bacon, c'est le vieil homme du Moyen Âge qui fait sa vraie personne et nous fait

comprendre s'il est déjà et de quelle manière et jusqu'à quel point, à travers la Renaissance et la Réforme, l'homme du nôtre : pp. 125-130.

Comment une seconde question plus délicate ne peut pas ne pas se poser encore devant l'historien : celle du rôle que se reconnaît Roger Bacon : p. 130.

La réponse que l'histoire seulement propose : l'interprétation sublimée plutôt que l'interprétation bénigne de son rôle : pp. 131-136, ce qui nous fait mesurer en grand ses grandeurs, en effet, mais aussi ses ombres et ses infortunes : pp. 136-137 ; cette mesure pourtant peut se réduire singulièrement avec l'interprétation bénigne, voire même avec une interprétation plus minimisée encore, de telle sorte que la personnalité de notre homme demeure en son intimité finalement une énigme : pp. 138-140.

Roger Bacon, homme ou non de génie, et comment l'homme en lui nous intéresse à travers l'œuvre : pp. 140-142.

WITHDRAWN

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00107 3506

WITHDRAWN



3 0311 00107 3506